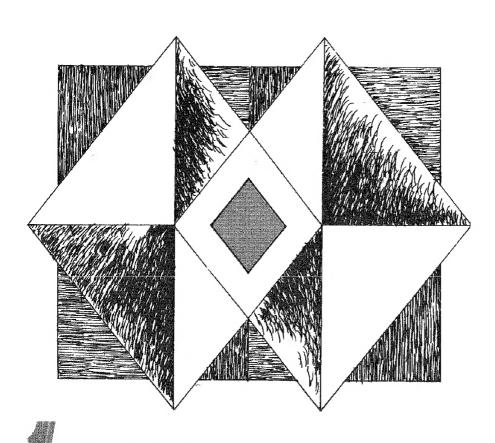
عمّانوئيلكنط

نفد اعفل الهجن

ترجهة موسى وهبة



مركز الاغتاء القومب



تأليف: عضّانوئيلكنط

ترجمة وتقديم موسى وهبة

Dr. d'Etat ès lettres

أستاذ الفلسفة الحديثة في الجامعة اللبنائية

متركذ الاختاء القومي



جميع حقوق الترجمة والنشر محفوظة لـ: (مَرَكَدُ اللَّهُاءُ الشَّوْهُ

C.D.N. LOGORIENT 94, rue St-Lazare, 75009 Paris Tél.: (1) 48 74 07 54 Télex: 281596 F

تقديم الترجهة العربية

I

قراءة النقد

لا يمكن اختصار الطريق إلى الحكمة. فلا حيلة لي، إذن، سـوى اختصار الكـلام، ونصْح القارىء بالصبر والتروّي.

ويصعب عليّ أنْ أعلّم حيث يُخْطِىء التعليم الهدف. لأنّ الفلسفة لا تعلّم. فإنْ حصل فتاريخيّاً، بمعنى: يقع التعليم أبداً في شيء آحر، لعلّه الإخبار والموعظة.

ولذا ينصرف الهمّ إلى التمرّن.

فمن سعادة القائمل أن يكون القول بادثاً وغنيًا، لا توطئة لأغراض لاحقة، ولا استئنافاً لقاصد أخرى. لكنْ، من الحكمة أنْ يقنع المرء برجاء السعادة، لا أنْ يطمع في حصولها، لأن الواقع الأمْپيري تحكمه الأسباب والمسببات، كها يقول كنط. فمن أين للمرء أن يخرج من جلده، مثلًا، وكيف يبدأ قولًا في لغة أقدم منه؟ بلْ، كيف يكون بادئاً حين يكون مجرد ناقمل عليه أنْ يكون أميناً؟!

في هذا الحصار المضروب من الجهتين، لا يبقى لي، لا يبقى الأحد، سوى القراءة. وسأراني سعيداً، إذن، إن جاء نقْلي لهِ نقد العقل المحض قراءة أخرى فيه، وتُمريناً، بالتالي، على القول الفلسفى بالعربية.

فالنقد لم يُقرأً، بعدُ، بالعربية، لأنَّ الترجمة الوحيـدة له لا تقـرأ بكل بسـاطة*. وهـو قُرىء

^(*) لا أريد هنا أن أقلّل من الجهد العظيم الذي بذله أحمد الشيباني، في ترجمته الموسومة· نقـد العقل المجـرد، =

بلُغاتٍ كثيرة، إلاّ أنّه قُرىء، غالباً، في «سياقه التـاريخي». ولحَّصه التعليم إلى جملة من القضـايا والمواقف الفلسفية. أو حَسِبه التفلسف اللاحق مذهباً في الكوْن، بل في الانسـان، أو نظريّـة في المعرفة وعِلمًا في العِلم. وصار أساساً لأقوال أخرى ومذاهب شغلت التفكرّ المعاصر وما زالت.

وأريـد أن أصرف النظر عن كـل ذلك، لأرى إلى النقـد في ذاته. في مـا جعله ممكناً كقـول فلسفيّ بامتياز، أعني كقول بادىء وغنيّ بذاته. وأرى أن هذه البدّئيّة قد صارت ممكنة مع:

افتتاح حقل جديد للقول، هو حقل شروط الامكان،

وتعيين موضوع جديـد للبحث هو، لا «طبيعـة الاشياء التي لا تستنفـد»، بل، العقــل من حيث القدرة على المعرفة القبلية وحسب.

واعتبهاد منهج خباص يقوم عبلى فرض أن تكون موضوعات المعرفة هي التي تنتبظم وفقاً لمعرفتنا، لا أن يكون العقل هو الذي ينتظم وفقاً للموضوع .

وقد اتاحت هذه «التدابير» سياقاً للقول مكّنه من ان يكتمل ويصبر سستاماً:

فحدود العقل تسرسمها المشكلة العامّة: كيف يمكن لـلاحكام التـأليفية القبْليـة أن تكون؟ بمعنى، كيف نفهم أن يكـون بامكـاننا إصـدار أحكام تقـول عن الموضـوع قولاً كليـاً وضرورياً، وبالتالي غير مستمدّ من الموضوع؟ وما حدود ذلك القول وشروط صدقه؟

والسؤال قابل لأن يُطْرح، بل يجب أنْ يطرح على جميع الأحكام التأليفية القبلية، أيْ تبعاً لكل أنواع الصلة القائمة، أو المفترضة، بين تصوّر الذهن للموضوع والموضوع نفسه. وقد ظنّ كنط في البداية أنَّ ثمة نوعين فقط من الصلة: _ الصلة بين التصور والموضوع لجهة المطابقة، وفيها يكون الذهن مَلَكة معرفية، ويسمّى عقلاً نظريًا، وبجال القول فيه: نقد العقل المحض، _ والصلة بين التصور كعِلة والموضوع كمعلول، وفيها يكون الذهن مَلكة رغبة ويسمى عقلاً عملياً، ومجال القول: نقد العقل العملي. لكنْ، سرعان ما تبين، أنّ ، ثمة، نوعاً ثالثاً وأخيراً يتمم القسمة ويُكمل السِسْتام، وهو الصلة بين التصور والذهن نفسه لجهة انْفِعالِه بالتصور، فيكون الشعور باللذة والألم، ويفتح بجال القول في نقد الحاكمة.

لكنّ الكلام هنا مقصور على النوع الأول.

فالحكم النظري يقول ما هو الموضوع. والموضوع يُعطي بانْفعال الحساسيّة، ويفكّر بتُلقائيّة الفاهمة، وتُعقل معرفته بشمول العقل. ولذا يُفترض أن يدور الكلام على شروط إمكان الحكم التأليفي القبلي بالنظر إلى هذه الفصول التي تفصّلت، تبعاً للفرْض المنهجي، وفقاً لقدرات

الصادرة عن دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر في سيروت، اهداءً إلى الأمير عبد الله بن عبد العزيز في 1 كانون الثاني 1965. لكني لا أظنَّ أن أحداً استطاع أن يقرأها، وإن جزئياً، بسبب من افتقاد المترجم إلى الصبر، يوم لم يكن لأحد أن يصبر على القراءة والتروي. لكن، رغم ذلك، يبقى للشبياني فضل السبق والإقدام.

الذهن المعرفية. على الكلام أن يدور، إذن، على إمكان تلقي الموضوع ومعرفته وتَعقّل هذه المعرفة. وكل ذلك قبلياً (أي بحثاً في العقل نفسه لا في موضوعاته. إلا أنه لن يكون بَحْشاً في الشروط السيْكولوجيّة، أو في عوائق المعرفة العلمية. ولا تأريخاً للمذاهب الفلسفية. ولا حتى إنشاءً لميتافيزيقا جديدة. بل، سيكون مجرد نقد للملكة المعرفية، أي تعييناً لشروط امكان المعرفة القبلية ومبادىء هذا الامكان ونطاقه).

ويبينُ النقد:

أنّ شروط إمكان تلقّي الموضوع هي الشروط الذاتية لقوام الحساسية نفسها. فهي قدرة منفعلة وتفترض، بالتالي، ما تنفعل به، أيْ ما عنه تتلقّى انطباعات حسيّة، وما يُفترض أن يكون الاشياء في ذاتها. إلا أنها تتلقّى تلك الانطباعات وفقاً لصوريّ حدسها المحض، المكان والزمان اللّذين يجعلان الحدس الأمبيري (= الإحساس) ممكناً.

وأنّ شروط تفكير الموضوع هي الشروط الذاتية لقوام الفاهمة، من حيث هي قدرة تلقائية أيْ، قدرة على التفكير والإوْتِعاء العامّ، أعني، على توحيد ما يفكّر في وعْي ذاتي (= إوْتعاء) لا يخضع للتغيّر والظرْف؛ ومن حيث هي مَلَكة حكم (= حاكمة) أيْ، قدرة على تعيين المخيّلة لإنتاج الشيّم الترسندالي في صورة الزمان، وتأليف المتنوّع المعطى في أفاهيم حسيّة، وادراج هذه تحت الأفاهيم الفاهمية المحضة (= المقولات) بموجب مبادىء الفاهمة المحضة التي هي المبادىء القبليّة لامكان التجربة.

وأنّ شروط تعقّل المعرفة أيّ، دفعها إلى أقصى شمول ممكن وأقصى توحيد ممكن، مع بقائها معرفة مطابقة، هي الاستعمال المشروع لأفكار العقل، أيّ، استعمالها استعمالاً تنظيميّاً تحايئاً. مما يعني أنّ ثمة استعمالاً غير مشروع للعقل ناتج عن الإخلال بشروط إمكان المعرفة النظرية بمدّ أضاهيم الفاهمة خارج حدود التجربة الممكنة واستعمال الأفكار استعمالاً ترْسِنْدالياً إنشائياً. وفيه، يشتطّ العقل ميتافيزيقاً ويتيهُ في الديالكتيك، أي في التراثي والغلط.

وتبيين شروط الامكان وحدود الاستعمال المشروع، وهو كل النقد، لم يكن بهذه البساطة ولا بهذا الوضوح. وهو تطلّب، من كنط، تغييراً كاملاً في طريقة التفكير استناداً إلى الفرْض الجديد، ومتابعة متصلة لحل المشكلة العامة بطرائق مناسبة للفرْض. وتطلّب، منيّ، تذليلاً لصعوبات العَرْض، واجتهاداً يعارض القراءات الشائعة في محاولة للقبْض على النبض الذي محك النصّ.

وقد بدا لي، أنَّ عمل كنط «التأسيسي» يستلهم المنطق وليس الرياضة أو السطبيعيات اللذين ينشغل النص بهما في الظاهر. إلا أنه يسعى إلى «منطق» من نوع جديـد بمتاز بهـذا النعْت الملازم لكل عناوين البحث وفصوله: التِرْسِنْدالي.

وأنّه، من دون استيعاء همذا النعْت الفريد، ينغلق النص الكنطي على الفهم، فيُعَامَل تاريخياً، أي تُسحب روحه، كما حصل ويحصل غالباً، بمدليل ان همذا اللفظ لم يستعمل لاحقاً بالمعنى الكنطي المدقيق، بل اختلط بمعنى مغاير للفظ القريب: ترانسّندان (مفارق). وأكتفي

الآن بالقول: إنّ الترسندالي يشير إلى المعرفة من حيث صلتها القبّلية بالموضوع. وهذا الفهم يضيء كل السياق:

فالبحث الذي يشبه المنطق من حيث اهتهامه بشروط المعرفة وقوانينها الصورية، يختلف عنه لجهة الاهتهام بمضمون المعرفة، إنما بمعزل عن هذا المضمون، أي قبليّاً. والمنطق المدرسي ينقسم إلى منطق، ومنطق تطبيقي، اما النقد فإلى تعليمين: للعناصر والمناهج. وينقسم التعليم الأوّل، من حيث صفته البرّسندالية، أي بالنظر إلى الصلة بالموضوع، إلى استطيقا (حساسية) ولوجيقا (منطق). وينقسم هذا بدوره إلى أنالوطيقا (منطق الحقيقة) وديالكطيقا (منطق الغلط).

وهذا التقسيم ليس مجرّد احتذاء بالمثل، بل يريد لنفسه ان يكون ضرورياً، بمعنى إنّ القول يسعى فيه بضرورة توسيع الفكرة (المعرفة الترسندالية) وصولاً إلى تماميّة الكلّ (السستام). اما نبضه الواحد فهو إمكان التأليف القبّلي، الذي يُعرض في آنين متلازمين، آن الكشف (العرض) وآن التسويغ، وهذا ينقسم بدوره إلى آن شرح الضرورة، وآن فهم الكفاية. وكل ذلك قبّلياً، أي بمعزل عن مادة المعرفة؛ ولذا يستقيم التدليل على الضرورة بالتهامية، وعلى الكفاية بتفنيد المناعم المناقضة، أي بقياس الحلف. وهذا النهج يظل واحداً في جميع الأقسام.

فالبحث في الاستطيقا يكشف أولاً عنصريها المحضين، الوحيدين، فيبين ان صلة المعرفة بموضوع المعرفة تتم عبر هذين الحدسين الذاتين. ويسوِّغ ثانياً بإظهار واقعيتها الأمْهيرية أي إمكان الصلة مع الموضوع المعطى ومثاليتها الترسنداليّة، أي كوْنها قادرين على تلقي المعطى وفقاً لقوامها الذاتي، أي مع أنها من الله ـ كوْن. ثم يُظهِر أن أي فرْض آخر لهما يعجز عن شرح إمكان المعرفة الموضوعية القائمة بفضلها (مثال قضايا الرياضة المحضة).

والبحث في المنطق، وفي الأنالوطيقا بدءاً، عليه أن يُبين عناصر المعرفة الموضوعية ويسوّعها. وهذا التبين سيكون، بناء على الفرْض المنهجي، تشريحاً وظيفياً لملكة المعرفة الموضوعية أي الفاهمة هنا، من حيث هي قدرة على التفكير والحكم. فتُكتشف لوحة المقولات (الأفاهيم المحضة) ويدلّل على قبليتها وتماميتها، وذلك بإحصاء جميع أوجه التفكير القبلي بموضوع معرفة، وبإظهار أن كلا من هذه المقولات يمثل وظيفة مستقلة، وإنها بمجموعها تمثل كل وظائف التفكير، وأن لوحتها من بَّمَّ لوحة كاملة ووحيدة. وتسوَّغ هذه الأفاهيم المحضة بإظهار أنها أدوات الإوتعاء المحض الذي يضمن كلية المعرفة وضرورتها، وأنها من ثَمَّ الشروط القبلية لإمكان التجربة (أي الشروط الصورية لمعرفة الموضوع المعطى). ونكتشف لاحقاً لوحة المبادىء القبلية لادراج المعطى الأميري تحت الأفهوم المحض، بتوسّط الشيم الترسندالي. ويدلّل كذلك، وطويلًا، على كون هذه المبادىء، رغم قبليتها، مبادىء للمعرفة التجريبية.

وبكلمة، تبين الأنالوطيقا (التحليلات)ان الفاهمة، كملكة تفكير، تقوم بأفعال تلقائية تتوحد في الإوتعاء العام. ويقتصر دورها على توحيد تأليف المتنوع المعطى. وتقوم، كحاكمة، بادراج المتنوع المعطى تحت الافاهيم المحضة بموجب مبادىء قبلية، وبتوسط المخيلة، فتجعل التجربة مكنة. الما تحصر امكان المعرفة القبلية في حدود هذه التجربة.

وإن ما يتبين هنا يتبين فرُضاً، أي بوصفه جملة مزاعم ضرورية، إذا شئنا ان نسلّم بامكان الاحكام التأليفية القبلية (أي بموضوعية علمي الرياضة والطبيعة)، وان نجعل هذا الامكان مفهوماً ومتعيّناً.

أما في الديالكطيقا، فعلى البحث ان ينظر إلى العقل من حيث وظيفته المعرفية. أي من حيث هـو قدرة عـلى الاستدلال (التعقّل)؛ فيبين ان موضوعه معرفة الفاهمة لا الموضوعات نفسها، ويتم بالتالي اكتشاف لوحة افكاره الكاملة، بناء على هذا المبدأ، وفي الوقت نفسه سبب الغلط والـتراثي. ويستدعي ذلك بحثاً في العقـل من حيث هو قـدرة معرفية مزعومة بموضوع أفكاره، قبل تسويغ هذه الأفكار أي تبيان إمكان استعمالها المشروع في المعرفة النظرية.

وعليه يتوسع البحث في الديالكتيك، لعرض وحلّ مغالطات العقل المحض ونقيضته وأمثله. وإذا ما بدا أن البحث هنا قد استقلّ عن المشكلة ليصير نقداً للميتافيزيقا الكلاسيكية، فإن القول ما زال، في الحقيقة، يحافظ على نبضه الأولي. وعرض أغاليط العقل، التي هي بالضرورة، اغاليط المبتافيزيقا، واغاليط كلّ المذاهب الفلسفية المكنة بالتالي، يهدف إلى إظهار بطلان استعمالًا العقل استعمالًا ترسندالياً، أيْ بوصفه قدرة معرفية على صلة قبلية بالموضوعات. وحلّ هذه الاغاليط يهدف إلى إظهار حدود استعمال العقل استعمالًا مشروعاً، أيْ بوصفه قدرة معرفية على صلة قبلية بمعرفة الفاهمة وحسب. وأن هذا الاستعمال المشروع هو الاستعمال التنظيمي لأفكاره بصدد معرفة الفاهمة.

ويكشف البحث مبادىء هذا الاستعمال ويبين ان هذه المبادىء (في التجانس والتنوع والاتصال) هي ذات استعمال أمهيري محايث مهمته ان يعين كيف يجب أن نبحث عن طبيعة الموضوعات وترابطها في التجربة بعامة، لا كيف يتكون الموضوع ولا ممّا يتكون.

وتسوَّغ موضوعية هذا الاستعمال بتوسط شبه الشيْم الذي هو فلك الفكرة بما هي فكرة المبلغ الأقصى: أقصى قسمة ممكنة وأقصى ربط ممكن لمعرفة الفاهمة. فيكون شعار المعرفة بالعقل: كما لو أنّ، على عكس شعار الفاهمة: إنّ. . . .

وبختام القول في تعليم العناصر يبدو أن النقد قد أنجز مهمته بتعيين شروط الامكان وحدوده ومبادئه، لكن السستام نفسه لم يكتمل، فيستمر القول إذن في تعليم المناهج، واجداً محفّره في التهامية وليس في مجرّد التشبّه بالمنطق المدرسي.

فالتعليم الترسندالي للمناهج هو تعيين للشروط الصورية لسستام العقل المحض، وبالطبع من حيث صلته كقدرة معرفية موضوعية. لكن، لما تبين أن ليس للعقل صلة بموضوعات المعرفة بل ميل طبيعي نحو التوهم الترسندالي، فإنَّ القول سيدور هنا على انضباط العقل المحض «وقانونه» ومعارياته وتاريخه.

ويعترف كنط، صراحة، بأن هذا العنوان الأخير لا محلّ له في سستام النقد وانه وضع فقط لسد ثغرة في السستام اللاحق (الفلسفة التي يشكل النقد تمهيداً لها)، ولذا يُنهيه بسرعة، انما دائمًا من وجهة النظر الترسندالية،

أما القول في الإنضباط فيتولد من كون العقل كقدرة معرفية (نظرية) لا صلة له بموضوعات المعرفة مع ميله الطبيعي الى التوهم الترسِنْدالي، وهو المينل الذي زيَّن لـه استعمالـه الدُغمائي في تقليده للرياضة، أو شجّع، عـلى العكس، استعمالـه الريبي وصـولاً إلى الارتياب بكـل معرفـة كليّة. ولذا يتوجّب ضبط العمل بالنقد بالنظر إلى فروضه وأدلّته.

أما القول في «القانون» فهو بالضبط لإظهار أن لا «قانون» للعقل في استعاله الاعتباري، بل إن له قانوناً في استعاله العملي وحسب، حيث سيكون على صلة أخرى بموضوع تصوره، هي صلة علة بمعلول.

أمًّا القول في المعهاريّات فيبدو الخاتمـة الحقيقية لكـامل البحث، ففيهـا يُبينَّ ان العلم العقـلي الجدير بهـذا الاسم هو السستـامي وحسب. وأن الفلسفة، بـالتالي تتميّـز من سائـر العلوم، ولا يمكن اطلاقها بصحيح المعنى إلا على النقد والميتافيزيقا بالمعنى الفيشيق للفظ. وانها ممكنة قبّلياً لأنها محاريًا بناءً على فكرتها، وليس تقنيّاً بالتجميع الأمهيري والعَرْضي.

وهكذا ينتهي القول في نقـد العقل المحض، أي من حيث هـو قدرة معـرفية نـظرية فـاتحاً المجال لكرّة أخرى في استعماله العملي.

وهذا الذي قدّم نفسه كتمهيد لسستام مقبل، فحفّز المُعْترِض وأربك المكمَّل، لم يكن، حيث صار هو السستام، إلا تمهيداً لنفسه، لتجدده واستثنافه.

П

هذه الترجمة

وقد اعتمدتُ أساساً على النص الذي أخرجه أ. غورٌلاند وصدر في برلين عام 1923 عن دار كاسيررْ بعنوان: Kritik der reinen Vernunfr von Immanuel Kant، نقلًا عن الطبعة الثانية والكاملة للنقد، التي أصدرها كنط عام 1787. وذلك بالمقارنة مع الطبعة الصادرة في ليبزغ: (1781) معام 1979، والمعتمدة على نص الطبعة الأولى (1781) مضافاً إليها تعديلات 1787 في عرض متواز لها مع نص الطبعة الأولى. وبالمقارنة مع الترجمة الفرنسية الصادرة في باريس عام 1980 عن غالبيار في: B.de la Pléade والتي تعتمد نص الطبعة الأولى وبهامشها تعديلات الطبعة الثانية.

وقد عملت السيدة جيزيللا ڤالور حجّار إلى جانبي على النص الألماني، وكانت خير معين لي في حلّ إشكالاته اللغوية. فعسى أنْ تجد في هذه الاشارة بعض التقدير لجهودها.

وقد حاولت أن أكون أميناً أمانة حرَّفيّة للنص الأصلي، بقدر ما يسمح السياق العربي، كي يستطيع القارىء الاطلاع على تعرِّجات القول الكنطي نفسه، ولـذا أشرتُ دائماً إلى الأصل الحرفي كلها اضطرّني السياق العربي إلى ذلك.

وقد اقتضت هذه الأمانة تغريباً لبعض المصطلحات الأساسية عندما لم أستطع العثور على مصطلح عربي عديل. أو توليداً لبعضها الآخر عندما أمكنني ذلك، أو نقلاً لمصطلح عربي من معناه المعروف إلى معنى جديد، بل ذهبت أحياناً إلى حد التجوز اللغوي، مضطراً.

وفي حين لم أجد سـوى لفظ عربي واحـد لألفاظ ألمـانية متنـوّعة، أدّيت لفـظا ألمانيـاً واحداً بلفظين عربيّين يبيّنان فروق المعنى التي يوجبها السياق ولا يستطيعها اللفظ الألماني.

وهكذا، قلت:

الأمپيري في تعريب: das Emppirische ولم أقل التجربي، لأن الأمپيري أعمّ منه، فهو يشمل كل ما هو معطى عن طريق الحساسية، في حين أن التجربي مقتصر على التجربة Erfahrung أي على ما هو صادق موضوعيّاً.

ووترسِندالي كتعريب مخفّف له transzendental، مستبعداً الترجمة الشائعة. به مُتعالى، لأنها لا تعني شيئاً بالنسبة إلى المعنى المقصود ولا تقطع مع معنى المفارق، بإزاء transzendent. لا تعني شيئاً بالنسبة إلى المعنى المقصود ولا تقطع مع معنى المفارق، بإزاء بالتعلق والنعت يَرْسِندالي هو، كما قدمت، فائق الأهمية بالنسبة إلى مجمل النقد. وأعتقد أنني توصلت إلى توصيد معانيه المختلفة التي ذهب الدارسون إلى وصفها بالمتضاربة. فالترسندالي يعني «إمكان المعرفة أو استعمالها قبلياً» ويتوحد معنيا الامكان والاستعمال القبلي في الصلة بين المعرفة والموضوع. فيقال مثلاً: التسويغ الترسندالي، بمعنى شرح ضرورة الصلة القبلية، التي للافاهيم مثلاً، بالموضوعات، ويقال الاستعمال الترسندالي للعقل هو استعمال غير مشروع، بمعنى انه ليس من المشروع استعمال العقل كملكة معرفة نظرية على صلة قبلية بالموضوعات. ويقال الديالكتيك الترسندالي والتحليلات الترسندالية والأفكار الترسندالية، بوصفها عناوين في المنطق الترسندالي المهتم بالصلة مع الموضوع على عكس المنطق الصوري. ويقال الشيء الترسندالي المنطق الموضوع على عكس المنطق الصوري. ويقال الشيء الترسندالي المنطق المسلم مادة الانطباعات المسلمة، أي ما هو على صلة بجهولة بالحساسية.

وعرّبت دُغْمائي dogmatisch بدل ترجمته به إيقاني أو وثنوقي، كوصف لمنهج الاستدلال من الإمكان على الوجود.

وعـربت سِسْتام der System لـلاشارة إلى الكـل المتعضي تحت فكرة واحتفـظت بالنسق die للترتيب الخطّى. واشتققت منه.

واحتفظت بالتعريب الشائع فقلت أحياناً: أنالوطيقا (التحليلات) وديالكطيقا (الجدليّات) جرياً على الاستعال العربي القديم، وقلت دائهاً: أنطولوجيا (علم الكوْن) ومنه أنْطي (كيني)، وديالكتيك، وسَيْكولوجيا (نفسانيات) وفِسْيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) وطوبيقا (علم المواضع)، وميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)... إلخ.

وكتبت «قانون» (مع المزدوجين) بازاء Kanon لتفريقه عن القانون ج. قوانين بازاء Gesetz

وولّدت لفظ أفْهـوم (عـلى وزن أفْعـول) بـإزاء der Begriff، رافضاً تــرجمـة هــذا المعنى طفة وولّدت لفظ أفهـوم، الذي أعـدت إليه اعتبـاره السابق بــازاء der Inhalt المقابــل للّـ ما صَــدَق بــازاء Umfang.

ولفظ إوْتِعاء (على وزن إفتعال) بمعنى: الوعى الذاق، وبازاء das Selbstbewusstsein.

وقياساً على تحليلات ونفسانيات وإلهيات، قلت: مِعْهاريّات بإزاء die Architektonik. ونَقْضِيّات (من نقض) بازاء die Antithetik وعكسها قياساً أُقْضِيّات (من قضي) بإزاء Thettik.

وقلتُ الفاهِمة (ملكة الفهم) بإزاء der Verstand والحاكمة (ملكة الحكم) بإزاء die Uberlegung ومتفكّرة بإزاء Urteilskraft

وأعطيتُ للإزْكـان (مِن أَزْكن الشيء: ظنّ فيه ظنـاً فأصـاب) معنى القبض والادراك المباشر بإزاء die Apprehension.

وخصصت الإعتبار (مِن اعتبر: استدل على الشيء بالشيء أو حكم عليه بحكم نظيره) بعرفة العقل النظرية لموضوع لا يقع في التجربة، بإزاء die Spekulation.

das shema برمِنْ، شامَ السَّحابِ شَيْزً: نظر إليه أين يقصد وأين يُم طر) بـ das shema وخصَّصت الشَّيْم (مِنْ، شامَ السَّحابِ شَيْزً: نظر إليه أين يقصد وأين يُم طرى واحد رغم وهـ و الصورة الحسية القبلية التي تجعلنانتعرف إلى متنوع المعطى الحسي في شكـل واحـد رغم الاختلاف من حالة امپرية إلى حالة أخرى. وقلت، قياساً، شِيامة بازاء der Schematismus.

وقلت، خلافاً للأصول اللغويّة، فكّر الشيءَ (والشيء مفكّر) وتفكّره، فعدّيت مباشرة بدل التعدية بحرف الجرّ، بإزاء denken وüberlegen.

واستعملتُ تَهُوَّهُ (على وزن تفعَّل) من هُويَّةِ، ونسبتُ إليها فقلت هُوِّيُّ م. هُوِّيَّة.

وقلت: الحامل بازاء Subjekt، بدل المحمول عليه (الذي بمثابة المبتدأ في النحو).

وقلت: عَلْم بإزاء Wissen في مقابل الجهل، وبالتميّز من العِلْم والمعرفة، وكلّ بمعنى.

ووضعت، شيء أصلاً بإزاء de Sache, das Ding معاً. لكن أيضاً بإزاء Objekt مع إضافة مزدوجين أحياناً: «شيء». وشيء ما بإزاء das Etwas. واعتمدت على السياق لإظهار فروق المعنى، وعندما لم يتيسر ذلك، وضعت: موضوع بدل شيء بإزاء das Objekt وأمر، أو، ما بإزاء irgendetwas.

ووضعتُ: مبدأ بإزاء das Prinzip (وهو لاتيني الأصل) وder Grund (ولـه عـدة معـانٍ أخرى) وder Grundsätz.

وخصّصت الموضوع بـ das Objekt لكن، أحياناً بـإزاء das Objekt. وبين مزدوجين: «موضوع» بإزاء das Thema (موضوع مسرحية أو رواية).

وحاولت الاستفادة من غبى الفروق بين معض المعاني في العربية، حيث تفتقر الإلمانية إلى الفاظ مؤدية فتستعين باللاتينية، فقلت مثلاً:

باطن، في وصف الحس الباطن: der innere Sinn وجنوّاني، لدخيلة الاشيباء في ذاتها: das Ausser وبرّاني: das Ausser

وترائى، في الحكم، وظاهر، في الموضوع بإزاء der Schein ، وتراءى، وبدا بإزاء Scheinen.

واستفدتُ من الفرق بين السبب والعلة، في العربية، حيث يطلق السبب على ما تقدم المسبّب بالضرورة، وتطلق العلة على ما تأخر عن المعلول، فوسعت هذا المعنى وأطلقت العلة على ما لا يقترن بزمان، فأمكن لي أن أقول: السبب (والسببيّة والمسبّب) في العلاقة الزمنيّة، والعلة (والعلية والمعلول) في ما يخرج عن هذه العلاقة، وذلك بإزاء: die Ursache.

أما der Grund فأدّيتُه حسب السياق بـ سبب أو مبدأ أو أساس.

أما das Wesen فأديتُه غالباً بماهية، في الكلام على ماهية الأشياء وماهية النفس، وبدكمائن في الكلام على الكمائن الأسمي ماهدية. في حين، قلت: ماهويّ، واحياناً قليلة، أساسي بإزاء wesentlich.

واستفدتُ من الفرق الذي لحظه الغزالي بين التتالي والتوالي.

هذا، بالاضافة إلى ما استفدته من جهود المعاصرين مثال: نَسَخَ (أ. إمام) وتَهَوَّة، واتَّظَفَ وأمُثَل (ع. العلايلي)، وجهود القدماء مثال: تَحْكِمة ومقالة (الشهـرستاني) وتصـديق، وإنّي ولِميِّ (ابن سينا)، وأيْس وليْس (الكندي) مع تخصيص الأول بالأيس الفكري.

مع العلم أني خالفتُ معظم المعاصرين بتخصيص معنى التصوّر بالصورة الحاصلة في الذهن عن الموضوع، بإزاء die Vorstellung، وهو المعنى الذي أعتقد انه المقصود من قـول ابن سينا: العلم تصوّر وتصديق، وذلك بخلاف ما ذهب إليه معاصرونا فقالوا: تمثّل.

ويبقى أن أشير إلى أنّي لم أشأً أنّ أدقِّق المصطلح الكنطي أكثر مما قيام به كنط نفسه، وأنّي حافظت على التعابير اللاتينية في المتن كما أوردها هو، لاسباب شرحها في موضعه، وتسرجمت هذه التعابير في الهامش إلّا حين يكون التعبير اللاتيني مرادفاً لما سبقه.

ولم أضف إلى النصّ إلاّ نادراً جداً بين معقوفين []، في حين وضعتُ بعض الالفاظ بين أهلة مزدوجة: (()) تسهيلًا للقراءة وايضاحاً للمعنى، مثال: ((7)) و((كلّ)) و((أنا)).

III جدول بأهمّ المصطلحات

die Apperzeption الإبصار
Problematisch
Subsumieren أَدْرَجُ تَت die Apprehension

	= \$
das Substratum	ا <i>س</i> . سام معاد
Antizipationen der Wahrenehmung	استباقات الإدراك
die Spekulation	الاعتبار الأُفهوم
der Begriff	•
die Verknüpfung	الاقتران *•
die Thetik	أقضيات
die Überredung und die Überzeugung	إقناع وإقتناع أُقْنَم (من أُقنوم)
hypostasieren	اقتم (من اقنوم)
die Amphibolie	التباس الأميري
das Empirisch	-
das Ideal der reinen Vernunft	أمثل العقل المحض
die Dısziplın der reinen Vernunft	إنضباط العقل المحض
das Selbstbewusstsein	الإُوْتِعاء آيس فكري
das Gedankending (ens rationis)	آيس فكري
der innere Sinn	باطن، الحس الباطن
das Aussere	البرّاني
die Demonstration	البرهان
der Theist und der Deist	ِ التَّالِيهِي ، والتَّالِيهِي الطبيعي التَّالِيْنِ
die Synthesis	التأليف
die figürlisch Synthesis	التأليف البياني
der Wechsel	التبدّل والمتبدّل
die Succession	التتالي، أي مجرد التتابع
die Succession	التوالي، أي التتابع بموجب قاعدة
die Wirklichkeit (wirklich)	التحقق (والمتحقّق)
Beweis (der)	تدليل
die Zusammensetzung	التركيب
der Schein	الترائي (في الحكم).[ر. الظاهر].
der Zusammenhang	الترابط
Transzendental	الترابط تِرْسِنْدالي
die Deduktion	التسويغ التصوّر
die Vortellung	التصور
die Subdivision	التفتيت (وهو من نوع القسمة في مقابل الفصل)
die Rezeptivitat	التلقي

die Selbstätigkeit (die Spontanitär)	التلقائية
Lehre (Doktrin)	تعليم
die Elementalehre	تعليم العناصر
die Methodenlehre	تعليم المناهج
die Bestimmung	تعينٌ (وتعيين) التغيرُ
die Veränderung	
der Widerspruch	التناقض
die Ausführlichkeit	التوسيع (والتوسع والبسط)
das Innere	الجواني
das Subjekt	الحامل
der Beweisgrund (der Argument)	الحجّة
die Anschaung	الحدس
die Zufälligkeit	الحدوث (العرضيّة)
die Sinnlichkeit	الحساسية
die Urteilskraft	الحاكمة
der ausser Sinn	خارجي، الحس الخارجي خالص خَيْل، ج أخْيلة
gereinigte	خالص
das Bild	
der Beweis	دلیل دلیل اِنّ
der apagogisch Beweis	
der ostensiv Beweis	دليل لِي
das Subjekt, das Selbst	الذات
das Gemüt	الذهن
die Einsicht	رۋية، ج رۋى، ورئيان
die Verbindung	الربط
der Geist	الروح
die Ursache, der Grund	السبب (متقدم زمانياًعلى المسبب)
die Kausalitat	السببية السِسْتام
das System	
diskursiv (die dikursive Erkenntnis)	سياقي (معرفة سياقيّة)
die Maxime	شعار ً، ج شعارات الشيء الشيء في ذاته
das Ding, die Sache	الشيء
das Ding in sich	الشيء في ذاته

شيء مّا شيم وشِيامة uas Etwas, irgendetwas das Schema und der Schematismus der Gesensatz das Schein الظاهر (في الموضوعات والأشياء) die Ercheinung الظامرة العقل (العاقلة) die Vernunft عَلْم العلم، ج علوم das Wissen die Wissenschaft علَّة (بصرف النظر عن العلاقة الزمنية) die Ursache علية (بصرف النظر عن العلاقة الزمنية) die Kausalität der Zweck غرض العقل das Interesse der Vernunft الفاهمة der Verstand الفصل (والتفكيك) die Decomposition الفكرة die Idee فلك الفكرة die Sphäre der Idee قانون، ج قوامین das Gesetz «قانون» العقل der Kanon der Vernunft القِصْدة die Bestimmung das Wesen das Ganze الكمية، ج كميّات die Grösse (die Quntität) الكمّ ، ج كُموم الكوْن die Grosse (das Quatum) das Sein اللا _ كؤن das Nichtsein اللا ـ شيء das Nichts الليس das Unding ما صَدَق الأفهوم مَثْهوم الأفهوم der Umfang des Begriffs der Inhalt des Begriffs der Grunsätz, der Grund, das Prinzip المبدأ الإنشائي der konstitutiv Grunsatz المبدأ التنظيمي der regulative Grunsätz Rein

die Überlegung (die Reflexion)	المتفكّرة
die Bildungskraft	المخيِّلة
ein Lehrsatz	مقالة
die Order	النَسَق
die Pflicht	الواجب
das Sollen	الوجوب

IV

الأعلام

بالإضافة إلى أبيقور، أرسطو، أفلاطون، باركلي، ديمقريطش، طاليس، غاليليه، كوبرنيقوس، ليبنتس، نيوتُن، هيوم، وهي أعلام أفترض أنها غنيّة عن التعريف لقارىء الفلسفة، ورد في النقد الأعلام التالية:

بــارون تُسَدُّليتُسْ Karl Abraham, Freiherr von Zedlitz (1830-1752) كــان وزيراً للعــدل ثم للتربية في ظل فريدريش الكبير، وحامياً لكنط.

بروكر J.J.Brucker (1696 - 1770)، مؤسس تاريخ الفلسفة في العصور الحديثة.

بريستلي J.Preistley (1733-1804) فيلسوف وكيميائي انكليزي، مع نظرية الفلوجستيك. يمتاز بماديته العلمية إلى جانب ايمانه الديني.

بَـوْمغـارْتِنْ A.G.Baumgarten) من مـدرسـة ليبنتس ـ قـولف، ومؤلِّف «الميتافيزيقا» الذي كان كنط يستعمله في دروسه. اشتهر بكتابه «الاستطيقا» (1750). وهو مطلق التسمية بمعناها الحديث.

بونّيه Ch.Bonnet (1793-1720) عالم طبيعي وفيلسوف، اشتهر بدفاعه عن التشكل المسبق، تبعاً لنظرية لَيْبنتسُ.

فرنسيس بيكون Baco de Verulamio (1626-1561) فيلسوف أمبري انكليزي، صاحب «الأورغانون الجديد».

توريتشلُّلي Toricell (1647-1608) فيزيائي ورياضي إيطالي.

الأب تيراسون Terasson (1750-1670) صاحب والفلسفة مطبقة على كل موضوعات الروح والعقل» المترجم إلى الألمانية عام 1762.

دومَبْران J.J.Dortus de Mairan فلكي وهندسي وفيزيائي، ظهرت أبحاثه عن القمر في عام 1747.

ديوجين اللايرسي Diogenes der Laertier (القرن الثالث ق. م.) مؤرخ للفلاسفة وصاحب «حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم»

زولتُسر J.G.Sulzer (1779-1770) صاحب «نظرية عامة في الفنون الجميلة» وهو من الفلاسفة الشعبيين. يعتقد أن فشل الالهيات والنفسانيات عائد إلى ظروف عرضية أي إلى عدم كفاية الحجج المتداولة.

زيغنر J A.Segner طبيب ورياضي. صاحب رمبادىء أولية في الرياضة».

زَيْنُونَ الإيلي Der eleatische Zeno (القرن الخامس ق.م.) من اتباع برمنيدس المُنافح عن الثبات والواحدية.

شتال G.E.Stahl (1734-1660) كيميائي ألماني، صاحب نظرية الفلوجيستيك.

قولف Christian Wolf (1754-1679) فيلسوف الماني لخص عقلانية لينش في معادلات.

لأمبير J.H.Lambert (1772-1778) رياضي، بوهن في عام 1761 أنه يمتنع رسم خط مستقيم (بالفرجار) مساوٍ للدائرة، وان نسبة الدائرة على القطر، أي π هي بالتالي عدد أصمّ.

لوك J Locke (1704-1631) فيلسوف انكليزي أمْهيري، صاحب «محاولة في العقل البشري».

مُسَدنُسون M.Mendelssohn (1729-1786) عقى لاني معتىدل، صاحب «البيداهية في الميتافيزيقا».

هالر Haller (1777-1708) عالم فسيولوجي وطبيب، وشاعر أيضاً، له بخاصة «قصيدة غير تامّة حول الابدية» (1734).

هويس T.Hobbes (أو التنبِّن) فيلسوف انكليزي، اشتهر بكتابهِ «الليقْياثون» (أو التنبِّن) حيث جاء: «الإنسان ذئب على الانسان».

هيكوبْ Hecuba زوجة أفريام، فقدت زوجها وابناءها في حرب طروادة.

\mathbf{V}

معالم في سيرة كنط

ـ ولادة عمانوئيل كنط في 22 نيسان بمدينة كونيسبوغ عاصمة بروسيا.	مة يروس	, غ عاصہ	ة كونيسي	ن عدید	22 نیسا	كنط في	عمانو ئيل	ولادة د	_ 172
--	---------	----------	----------	--------	---------	--------	-----------	---------	-------

- 1740 ـ دخل إلى جامعة كونيسبرغ.
- 1747 _ 1755 ، معلم خاص لدى ثلاث عائلات في مدينته .
- 1755 ـ اطروحة دكتوراة: (في النار). واطروحة ثانية: «المبادىء الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية».
 - 1756 ـ الاطروحة الثالثة: «في المونادولوجيا الفيزيائية».
 - 1765 _ عين أميناً مساعداً في مكتبة القصر الملكي.
- 1770 عين استاذاً للمنطق والميتافيـزيقا، ودافـع عن أطروحتـه: «في صورة العـالمين الحسي والمعقول ومبادئهما».
 - 1775 _ محاولة في والأعراق البشرية المختلفة.
 - 1781 _ صدور «نقد العقل المحض».
 - 1783 _ صدور «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة»
 - 1785 _ «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» كتمهيد لنقد العقل العملي.
 - 1786 «أولى المبادىء الميتافيزيقية لعلم الطبيعة».
 - 1787 ـ الطبعة الثانية المعدّلة لـ (نقد العقل المحض».
 - 1788 صدور ونقد العقل العملي».
 - 1790 ـ صدور «نقد الحاكمة» وبه يكتمل سستام النقد.
 - 1793 _ صدور والدين في حدود العقل وحده.
 - 1795 ـ «مشروع السلام الدائم».
 - 1797 ... «ميتافيزيقا الاخلاق».
 - 1798 ـ «الانتروبولوجيا من منظور براغماتي».
 - 1800 جمع تلميذه يخمن بعض محاضراته واصدرها بعنوان «المنطق».
 - 1804 ـ توفي كنط في 12 شباط.

م. و. بيروت في 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 1988

ध्या

- (1) الهوامش المرقمة: 1، 2 هي لكنط.
- (2) الهوامش المنجمة * من عمل المترحم.
- (3) بلاحظ القارىء ترتيباً مختلفاً للنص في الصفحات 227-243 ضمناً حيث وصع نصان الواحد لجهة اليمين والأخرِ لجهة اليسار. وهما نصان منفصلان ومتقابلان بناء على توصية المؤلف.
- (4) تسهيلًا لمتابعة مخطط الكتاب اعتمدنا أحجاماً مختلفة لعناوين الفصول والأبواب وبحيل القارىء على الفهرست المفصل لتكوين فكرة واضحة عن هدا المخطط.

Kritik

der

reinen Vernunft

von

Immanuel Kant,

Professor in Konigsberg, der Konigl. Akademie der Wissenschaften in Berlin Mitglied,

Zweite hin und wieder verbesserte Auflage.

Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch 1787.

BACO DE VERULAMIO INSTAVRATIO MAGNA - RPEFATIO

De nobis ipsis silemus: de re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi-in commune cosulant - et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris et terminus legitimus.

الى فرنسيس بيكون التجديد الكبير، على سبيل المقدمة

نلزم الصّمْت فيها يَخْصَنا. أما فيها يَخْصَ ما نطّرح، فنطلب من المرء أنْ يَحْسبه. لا رأياً من الآراء بل مؤلّفاً، وأنْ يكون على ثقة من أنّنا نضع أسساً، لا لملّة من الملل أو هـوى من الأهواء بل لفائدة البشرية وعظمتها. وأنْ يفكر من ثَمَّ بقسطاس بما ينفعه، وأنْ يهتم بالصّالح العامّ ويسهم فيه بقسطه. وأيضاً، أنْ يأمل خيراً، وأن لا يَحْسب تجديدنا بمثابة شيء غير متناه يتخطّى الانسان الهالك، وأنْ يعيه جيداً. لأنه في الحقيقة يضع نهاية مشروعة لخطأ لا متناه.

إلى معالي وزير الدولة الملكي بارون تسدلتس

صاحب العطوفة

أنْ يُسْهِم المرء بقسطه في تنمية العلوم، معناه أنْ يعمل لمصلحة معاليكم، لأنَّ هذين الأمريْن وثيقا الصلة لا بالمقام البارز للراعي وحسب، بل بالأحرى بأنس الهاوي والعارف المستنير. ولذا ألجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي هي إلى حدِّ ما في مقدوري، كي أعبَّر لمعاليكم عن امتناني للثقة العطوفة التي تشرّفوني بها، بحسباني قادراً على الاسهام في مثل هذا المقصد.

وإلى الرعاية العطوفة نفسها التي شرفت معاليكم بها الطبعة الأولى من هـذا المؤلّف، أهدي الآن أيضاً هذه الطبعة الثانية وأعهـد إليكم كذلـك بسـائـر مصـائـري الأدبيـة، وأقـدّم أعمق احترامي.

لمعاليكم

خادمكم الوضيع ــ المطيع عمانوثيل كنط

> كونيسبرغ في 23 نيسان 1787

تصدير

للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاصّ: أن يكون مـرَّهقاً بـأسئلة لا يمكنه ردِّها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه؛ ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري.

وهو يقع في هذا المأزق من دون ذنّب يقترفه. فهو ينطلق من مبادىء لا غنى عن استعمالها في مجرى التجربة، ولا شك في كفايتها فيها، ويحلّق استناداً إليها (وأيضاً بدافع من طبيعته)، أبداً إلى أعلى نحو شروط أبعد. لكنه، إذ يتحقق أن عمله سيظل، على هدذا النحو، أبداً غير ناجز لأن الأسئلة لا تتوقف البتة، يضطر إلى الاستعانة بمبادىء تتخطى كل استعمال تجربي بمكن مع أنها تبدو خالصة من الشبهة إلى درجة أن العقل البشري العامي يجد نفسه متفقاً معها. وهكذا يقع في تعمية وتناقضات لا يمكنه كشفها، وإن كان يمكنه أن يستنج منها أن الأمر يجب أن يعود إلى أخطاء مخفية في مكان ما. ذلك أن المبادىء التي يستخدمها لم تعد تعترف بأي محك للتجربة، بعد أن تخطّت حدود كل تجربة. والحال إن حلبة هذه النزاعات التي لا تنتهي، تسمى الميتافيزيقا.

وقد كان زمن كانت تدعى فيه مَلِكة كلّ العلوم. ولو حسبنا القصد بمثابة فِعْل، لكانت تستحق فعلاً رتبة الشرف هذه بفضل الأهمية الفريدة التي لموضوعها. لكنّ موضة العصر الآن، تريد أن لا نظهر لها إلاّ الإزدراء. وها السيدة العظيمة، وقد أُبعدتُ وأهملتُ، تنتحب كا modo maxima rerum, tot generis nastique potens-nunc trahor exul, inops - هيكوبُ: - Ovid. Metam (°)

 ^(*) بالأمس كنتُ العظمى بين الجميع، يشـد أزري كثير من الأصهبار والأبناء، وهـا أنا اليـوم منفية وعـارية ــ (أوفيد، تحولات).

وقد كان سلطانها في البدء، في ظل حكم الدغائيين، استبدادياً. لكن تشريعها، إذ كان ما يزال بحمل أثر البريرية القديمة، أخذ ينحل تدريجياً، بفعل الحروب الداخلية، إلى فوضى تامّة. وكان الريبيون، وهم نوع بدو، يكرهون الحرث الدائم للأرض، ويكسرون من وقت إلى آخر، رابطة العمران. لكن، لأنهم كانوا قلة وحسب، لحسن الحظ، لم يتمكنوا من منع الآخرين من أن يحاولوا دائياً من جديد، إنما من دون أي خطة متفق عليها سلفاً، إعادة الحرث. وقد بدا حقاً في الأزمنة الحديثة أن الدراسة الوظيفية للفاهمة البشرية، (تلك التي قام بها لوك الشهير) قد وضعت حداً لتلك المساحنات وأقرّت إقراراً تاماً بمشر وعية تلك الدعاوى. لكن، على الرغم من أن ولادة هذه الملكة الدعية قد نُسبت إلى رعاع التجربة العامية، وأن ما تدعيه كان من جراء ذلك مثيراً للشبهة بحق، فقد وجدت مع ذلك السبيل إلى التأكيد على تلك الدعاوى، لأن نسبها ذلك مثيراً للشبهة بحق، فقد وجدت مع ذلك السبيل إلى التأكيد على تلك الدعاوى، الن نسبها الازدراء الذي تمت محاولة إخراج العلم منه: والآن بعد أن جُرّبت كل الطرق عبثاً (كما يُظنّ) الازدراء الذي تمت محاولة إخراج العلم منه: والآن بعد أن جُرّبت كل الطرق عبثاً (كما يُظنّ) يشرّ على الأقل بقرب التحوّل، واشعاع في وقتٍ جعلها حماسٌ في غير محله، غامضةً ومبهمة وغير يبشر على الأقل بقرب التحوّل، واشعاع في وقتٍ جعلها حماسٌ في غير محله، غامضةً ومبهمة وغير على الأقل بقرب التحوّل، واشعاعٌ في وقتٍ جعلها حماسٌ في غير محله، غامضةً ومبهمة وغير على الأقل بقرب التحوّل، واشعاعٌ في وقتٍ جعلها حماسٌ في غير محله، غامضةً ومبهمة وغير على الأقل بقرب التحوّل، واشعاعٌ في وقتٍ جعلها حماسٌ في غير عله، غامضةً ومبهمة وغير على الأقل بقرب التحوّل، واشعاعٌ في وقتٍ جعلها عماسٌ في غير عله، غامضةً ومبهمة وغير

ذلك أنّه من العبث التظاهر باللامبالاة بالنسبة إلى مثل تلك الأبحاث التي لا يمكن أن يكون موضوعها لا مبالى به من قبل الطبيعية البشرية. وهكذا، فإنَّ أدعياء اللامبالاة هؤلاء وأياً كانت الحيطة التي اتخذوها وتستروا خلفها بتحويلهم لغة المدرسة إلى لهجة شعبية، يقعون ولا مفر، ما إن يفكروا، في مزاعم ميتافيزيقية، كانوا يتظاهرون بكثير من الازدراء لها. ومع ذلك، فإن هذه اللامبالاة، التي تبرز في خضم ازدهار جميع العلوم والتي تطال بالضبط ذلك العلم الذي قلها نتنازل عن معارفه لو كانت تُنال، هي ظاهرة تستحق الانتباه والتأمل. وهي ليست بالطبع أشراً من آثار الحققة، بل أثر من آثار الحاكمة (أ) الناضجة لعصر لم يعد يريد أن يتلهى بعلم ظاهري؛ وهي النداء الموجه إلى العقل كي يعود فيقوم باشقً مهاته جميعاً، عنيتُ معرفة الذات، وينشىء عكمة تضمن له دعاويه المحقة، لكن تخلصه في المقابل من كيل الادعاءات غير المؤسسة، لا بقرارات تعسفية بل بقوانين خالدة وثابتة؛ هذه المحكمة هي نقد العقل المحض نفسه.

إلاّ أني أفهم بذلك نقداً، لا للكتب والسساتيم بل، لقدرة العقبل بعامة بالنسبة إلى جميع

⁽¹⁾ نسم من حين إلى آخر شكاوى حول ضحالة نمط التفكير في عصرما وانحطاط العلم المتعمّق. لكني لا أرى أنَّ تلك التي أساسها مدعم جيداً، كالرياضة والطبيعيات مثلاً، تستحق أدنى اتهام بل إنها على العكس تدخّم شهرتها القديمة في التعمّق بل وتتخطاها في الأونة الأخيرة. والحال إن الروح نفسه قد يبدو فعالاً في أنواع أخرى من المعارف لو كلّفنا نفسنا بدءاً عناء تصويب مبادئه. أما في غياب ذلك، فاللاممالاة والشك والمقد القاسي أخيراً، تشكّل بالأحرى أدلة على نمط التفكير المتعمّق. إن عصرنا هو، بخاصة، عصر النقد الذي يجب أن يخصع كلّ شيء له ويود الدين، عبر قدسيّته، والتشريع، عبر جلاله، أن يتملّصا منه عادة. لكنها مدلك يثيران صدّهما ظنوناً عقة، ولا يمكنها أن يطمحا إلى ذلك الاحترام الصادق الذي يوليه العقل من يعوز في امتحانه الحر العلني وحسب.

المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة؛ وبـالتالي، الفصــل في مسألــة إمكان أو لا إمكان الميتافيزيقا بعامة، وتعيين مصادرها ونطاقها وحدودها؛ وكل ذلك بناء على مبادىء.

لقد سلكت إذن هذه الطريق الوحيدة الباقية، وأفخر بأني قد توصلت عبرها إلى إزاحة جميع الأخطاء التي كانت تقسم حتى الآن العقل على نفسه في استعاله المتحرّر من التجربة. ولم أنح أسئلته متذرعاً بعجز العقل البشري، بل على العكس لقد عينتها تعييناً تاماً وفقاً لمبادىء؛ وبعد أن اكتشفتُ نقطة سوء تفاهم العقل مع نفسه حلَّلتها بما يرضيه تماماً. والحق، إن الإجابة عن تلك الأسئلة لم تكن تلك التي يمكن أن تتوقعها الرغبة الدغمائية الجاعمة في العلم، إذ لا يمكن إشباعها إلا بالشعوذات التي لا حيلة في فيها. ولم يكن ذلك، على كل حال، قصدةً عقلنا الطبيعية. وكان من واجب الفلسفة أن تقشع السراب الناجم عن سوء التفسير حتى لو أدى ذلك الي إبطال خرافة بمجدة وحميمة. ولقد أوليتُ التفصيل كبير اهتمامي في هذا الشغل، واجرؤ على القول، إنه لم يبق سؤال ميتافزيقي واحد لم يجد حكّر، أو على الأقل لم يقدَّم مفتاح حلَّه هنا. وبالفعل، إنَّ العقل المحض وحدة تامة إلى حدّ أنّه لو كان المبدأ منه غير كافٍ لحلَّ سؤال واحد من كلّ أسئلته المطروحة عليه بطبيعته الخاصة، لما أمكننا إلاّ رفضه لأنه سيكون عاجزاً عندها عن حلّ أيّ سؤال آخر بثقة تامة.

وأخالني أرى على وجه القارىء، وأنا أقول ذلك، سُخْطاً ممزوجاً بالإحتقار إزاء دعاوى تبدو عظيمة التبجّح وعديمة التواضع؛ وهي مع ذلك أكثر بما لا يقاس من دعاوى أي مؤلف لبرنامج من أكثر البرامج عادية، يدعي أنه يبرهن ببساطة طبيعة النفس أو ضرورة بداية أولى للعالم. ذلك أن هذا المؤلف يلتزم بتوسيع المعرفة خارج كل حدود التجربة الممكنة؛ واعترف بتواضع، أن هذا الأمر يتخطى تماماً كل قدري؛ وبدلاً عن ذلك، أهتم فقط بالعقل وبتفكيره المحض. ولكي أحصل عنه معرفة مفصلة يجب علي أن لا أبحث بعيداً عني لأني أجدها في، والمنطق العادي يُريني هنا بمثاله أنه يمكن أن نعدد تعداداً تاماً وسستامياً كل أفعال العقل البسيطة؛ أما المسألة المطروحة هنا فهي: إلى أي حدّ بمكنني أن آمل الوصول بالعقل عندما أفتقر إلى كل مادة وكل مساعدة من التجربة.

ولعل ذلك يكفي عن التهامية في بلوغ كمل هدف، والتفصيل في بلوغ جميع الأهداف التي تضعها أمامنًا، لا أي خطة تعسّفية بل طبيعة المعرفة نفسها، كهادة لمبحثنا النقدي.

ويبقى أيضاً نقطتان، اليقين والـوضوح، يتعلّقـان بالشكـل. ويجب عدّهمـا بمثابـة مطلبـين جوهريّين يحق لنا أن نفرضها على المؤلف الذي غامر في مشروع بمثل هذا الإزّلاق.

وفيها يخص اليقين، فإن الحكم الذي ألزمتُ نفسي به هو: في مثل هذا النوع من التأمّلات لا يسمح للظنّ بأي شكل، وكل، ما فيها، على سبيل الافتراض هوبضاعة محظورة يجبأن لا تُبتاع حتى بأبخس الأثمان، بل يجب أن تصادر ما إنْ تُكتشف. لأنْ كل معرفة، عليها أنْ تَثبُت قبلياً، تعلن عن نفسها أنّها تريد أن تُعدّ بمثابة معرفة ضرورية إطلاقاً، فكم بالحري تعيين جميع المعارف القبلية المحضة الذي يجب أن يكون وحدة مقياس وبالتالي، مشلاً لكل يقين (فلسفي) واجب. أما ما إذا كنتُ في هذه المسألة قد وفيّتُ ما التزمت به، فأمر متروك كلياً لحكم القارىء. لأن على

المؤلّف فقط أنْ يقدّم أسبابه، لا أنْ يخمّن أثرها على قُضاته. لكن يسمح له حقاً، كي لا يكون هناك أيّ سبب لإضعافها عن غير قصد، أنْ يشير هو بنفسه إلى النقاط التي قد تثير سوء الظن في حين أنها لا تتعلق إلّا بغاية جانبية؛ وذلك كي يحتاط في الوقت المناسب للتأثير الذي يمتركه أدن تردّد لدى القارىء، حول هذه النقطة، على حكمه المتعلق بالغاية الرئيسية.

ولا أعرف أبحاثاً من أجل الغوص إلى عمق الملكة التي نسمّيها الفاهمة، ومن أجل تعبين قواعد استعمالها وحـدوده معاً، أكـثر أهمية من تلك التي وَضعتُهـا في الباب الثـاني من التحليلات الترسندالية تحت عنوان: تسويغ الأفاهيم الفاهمية المحضة، وهي أيضاً أكثر الأبحاث التي كلُّفتني جهداً أرجو أنْ لا يكون قد بُذل سدى. لكنّ لهذا التأمل الذي يغوص إلى العمق، شقّين: الأول على صلة بموضوعات الفاهمة المحضة ويجب أن يعرض المصداقية الموضوعية لأفياهيمه قبلياً ويجعلها مفهومة، فهـو ماهـويا إذنَّ من جملة أهـدافي. أما الأخـر فيقترح النـظر إلى الفاهمـة نفسهـا وإلى ملكات المعرفة التي يستند إليهـا من حيث إمكانها؛ فهـو ينظر إليهـا إذن من وجهة ذاتيـة. وعلى الرغم من أن هذه المسألة هي على أهمية كبيرة بالنسبة إلى غايتي الأساسية، فإنها لا تدخل فيها ماهوياً لأنَّ السؤال الرئيسي يبقى دائماً: ماذا يمكن للفاهمة وللعقـل أن يعرفـا وإلى أيَّ حدَّ بجعـز ل عن كـل تجربة، وليس: كيف تكون القـدرة على التفكـير نفسها ممكنـة؟ وحيث إنَّ هـذا السؤال الأخير هو إلى حدّ ما، البحث عن سبب لمسبِّب معـطى ويتضمن من هذه النـاحيـة شيئــاً شبيهــاً مالفَرْض (مع أنَّ الأمر ليس كذلك كها سأبينٌ في مناسبة أخرى) فإنه يبدو أنَّ هذا هـو الموضع الذي أسمح لنفسي فيه بإبداء رأي، والذي على فيه بالتالي أن أترك للقارىء حرية اتخاذ رأى آخر. ولذا يجب على أن أطلب إلى القارىء مسبقاً أن يتذكُّـر، في حال لم يُحـدِث عنده تســويغي الذاتي كل الاقتناع الذي انتـظره منه، أنَّ التسـويغ المـوضوعي الـذي يهمني أمره هنـا بخاصـة، يحتفظ بكل قوته، ويكفى بصدده على كل حال ما جاء في الصفحات 92 إلى 93(٠٠).

وأخيراً، فيها يخص الوضوح، فإنّ للقارىء الحق في أنْ يطلب بدءاً الوضوح السياقي (المنطقي) بأفاهيم؛ لكن، يحق له أنْ يطلب أيضاً وضوحاً حدسياً (استطيقياً) بحدوس، أعني بأمثلة أو إيضاحات أخرى عياناً. وقد قمت بما عليّ بالنسبة للأولى. وكان ذلك جوهر مشروعي إلا أنه كان أيضاً السبب العرضي الذي منعني من أن ألبّي تلبيةً وافية المطلب الثاني المشروع إنما القلّ إلحاحاً. ولقد كنت بصورة دائماً تقريباً أثناء عملي متردداً حول ما يجب عليّ أن أفعل في هذا الخصوص، فالأمثلة والإيضاحات كانت تبدو لي ضروريّة دائماً، وقد اندرجت من ثم حقاً في مواقعها المناسبة في المسوّدة الأولى. لكن، سرعان ما رأيت اتساع مهمتي وكثرة الموضوعات التي مسترتب عليّ؛ وإذ تبين لي أنها لوحدها، بعرض جاف ومحض مدرسي، كانت تعطي للكتاب حجماً وافياً، رأيت أنه من غير المستحبّ أن أضخمه بأمثلة وإيضاحات ليست ضرورية إلاّ من حجماً وافياً، رأيت أنه من غير المستحبّ أن أضخمه بأمثلة وإيضاحات ليست ضرورية إلاّ من وجهة نظر شعبية خاصة، وأنّ هذا العمل لا يمكن أن يكون في متناول الاستعمال الشعبي، وأن الراسخين في العلم ليس بهم مثل تلك الحاجة إلى التسهيل؛ فقد يكون لهذا التسهيل، وإنْ كمان

^(*) يقابل ص 103-105 من هذه الطبعة.

مرغوباً فيه دوماً، نتائج مضادة للغاية المنشودة. يقول الأب تيراسون بحق: لو قِسْنا حجم الكتاب لا بعدد صفحاته بل بالوقت الذي نحتاجه لكي نفهمه، لأمكننا القول عن كثير من الكتب: كانت ستكون أقصر لو أنها لم تكن قصيرة إلى هذا الحد. لكن من جهة أخرى عندما نصبو إلى استيعاب مجموعة واسعة من المعرفة النظرية تتعلق مع ذلك بمبدأ واحد يمكن أن نقول أيضاً بحق: إن كثيراً من الكتب كانت ستكون أوضح لو لم توضَّح إلى هذا الحد. لأن الإيضاحات تساعد في الأجزاء لكنها تشتت غالباً في المجموع، لأنها لا توصل القارىء بسرعة كافية إلى نظرة شاملة للمجموع، وتغطي وتموّه بكل ألوانها الزاهية، تمفّصُل السستام أو انبناءه الذي إنما يعول عليه في الأكثر للحكم على وحدته وصلابته.

ويمكن للقارىء على ما أظن، أن يجد متعة لا تخلو من الجاذب في أن يضم جهده إلى جهد المؤلّف عندما يضع أمامه هدف أن ينفّذ تنفيذاً تاماً ونهائياً معاً، عملاً عظياً ومهاً حسب المخطط الذي اقترح عليه. والحال إنّ الميتافيزيقا حسب ما نعطي عنها من أفاهيم هنا، هي العلم الذي من بين العلوم جميعاً، يمكنه أن يأمل، بقليل من الموقت وبقليل من الجهود وحسب، شرط أن توحد الجهود، بإنجاز كامل إلى درجة أنْ لا يبقى على الخلّف إلاّ أنْ يتصرّف بالكلّ تعليمياً حسب مقاصده دون أن يتمكن من إضافة أي شيء إلى المضمون. لأن ليس ثمة مسوى جدول، منسق مستامياً، بكل ممتلكاتنا عن طريق العقل المحض. فلا يمكن أن يفلت مناشيء هنا الأن ما يستمده العقل من ذاته لا يمكن أن يخبّىء نفسه بل، على العكس يسلّط العقل نفسه عليه الضوء ما إن يكشف مبدأه المشترك. وإنّ كمال وحدة هذا النوع من المعارف التي هي عن بجرد أفاهيم محضة، ليس لأيّ شيء من التجربة، ولا حتى لأي حدس خاص قد يؤدي إلى تجربة معينة، أي تأثير عليها كي يوسعها أو يزيد عددها، هو كمال يجعل تلك التمامية اللا مشروطة لا قابلة للتنفيذ وحسب بل أيضاً ضرورية: (*) tecum habita et nors quan sit tibi curta supellere. Persius .

وآمل أن أقدم، أنا، مثل سستام العقل (الاعتباري) المحض هذا تحت عنوان: ميتافيزيقا الطبيعة الذي سيكون له، مع أنه لن يصل إلى نصف اتساع النقد، مضمون أغنى بما لا يقاس من مضمون هذا الأخير الذي كان عليه، بدءاً، أن يعرض مصادره وشروط إمكانه، وكان بحاجة إلى أن ينظف أرضاً بائرة كلياً ويهدها. وأنتظر هنا من قارئي صبر القاضي وحياده، أما هناك فأنتظر سياحة الشريك ومساعدته. إذ مها بلغ عرض المبادىء، التي للسستام، من الكمال في كتاب النقد، فإنه مع ذلك يعود إلى توسيع السستام المفصّل أن لا يُنقِص أياً من الأفاهيم المشتقة التي لا يمكن تعدادها قبلياً، بل التي يجب أن تُكتشف تدريجياً؛ وكذلك، بما أن تأليف الأفاهيم يكون قد أنجز هناك، فإن المطلوب هو أن يتم الأمر نفسه هنا بالنسبة إلى التحليل، وكل ذلك سهل وتسلية أكثر بما هو علية.

ولم يبق لـديّ سوى بعض الأمـور بالنسجة إلى الطبـاعة. فـلأنّ بدايتهـا قد تـأخـرت بعض

^(*) ابقَ في نفسك وسترى ما أبسط جدول المحتويات (بيرس).

الشيء، لم أستطع أن أتسلم سوى نصف المسوّدات التي وجدت فيها بعض الأخطاء المطبعية، إنما التي لا تحوّر المعنى، باستثناء تلك التي في الصفحة 379 السطر الرابع انطلاقاً من الأسفل حيث يجب أن يُقرأ spezifisch بدل spezifisch. وقد عرضت نقيضة العقل المحض من الصفحة 425 إلى 461 على شكل لوحة بحيث أن كل ما ينتمي إلى القضية يتتابع دائماً على صفحة اليسار، وما ينتمي إلى نقيضها على صفحة اليمين، وهو ترتيب اعتمدته كي يمكن مقارنة القضية ونقيضها بسهولة (**).

(*) نوْعي بدل رَيْبي . (ص 243 من هذه الطبعة) (م. و).

^(**) ص 231 من هذه الطبعة. في الخطّ العربي، يجب عكس الترتيب فتعرض القضية لجهة اليمين (م. و).

تصدير الطبعة الثانية

هل تسلك معالجة المعارف الخاصة بالأمور العقلية درب العلم الآمنة أم لا؟ يسهل الحكم على ذلك بناءً على النتيجة؛ فإذا ما تعرقلت المعالجة، عندما تدنو من الغاية، وبعد القيام بتحضيرات وإعدادات كثيرة، وإذا ما اضطرّت إلى التقهقر مراراً، وإلى إنتهاج طرق أخرى في سبيل بلوغ هذه الغاية؛ وكذلك إذا استحال جعل مختلف العاملين فيها يتفقون على كيفية إتباع المقصد المشترك، فعندئذ يمكن الاقتناع بأن مثل هذه الدراسة لا تزال بعيدة كل البعد عن إنتهاج درب العلم الآمنة، بل بأنها مجرد تخبط عشوائي؛ لذا يمكن عد العثور المحتمل على هذه الدرب عثابة إسداء خدمة للعقل، حتى لو اضطررنا إلى التخلي عم أصبح دون جدوى مما كانت تتضمنه الغاية التي سبق أن نُشِدت دون تروً.

ولقد سلك المنطق هذه الدرب الأمنة منذ قديم الزمان كها يظهر من أنه لم يكن عليه أن يتراجع أي خطوة منذ أرسطوطاليس. هذا إذا لم نشأ أن نعد بثابة تحسين حذفه بعض الجزئيات النافلة، وتعيينه لمضمونه تعييناً أوضح، الأمر الذي إنما يعود إلى التنميق أكثر بما يعود إلى وثوق العلم. وما تجدر ملاحظته أيضاً، هو أنه لم يستطع التقدم أي خطوة حتى الآن، ولذا يبدو لكل ناظر عكماً وكاملاً. إذ عندما ظن بعض المحدثين أنهم يوسعونه بإقحامهم فيه، تارة فصولاً سيكولوجية حول مختلف القوى المعرفية (كالمخيلة والذكاء)، وطوراً فصولاً ميتافيزيقية حول أصل المعرفة أو ضروب اليقين المختلفة باختلاف الموضوعات (كالمثالية والريبية الخ)، وتارة أخرى فصولاً انثروبولوجية حول التحكيات (وأسبابها والوسائل المضادة لها)، كان ذلك عائداً إلى جهلهم بطبيعة هذا العلم الخاصة. إنه ليس توسيعاً للعلوم بل تشويهاً لها أن تختلط حدود العلوم بعضاً ببعض. والحال، إنَّ حدّ المنطق متعين بدقة بالغة لأنه علم يقتصر على العرض التفصيلي بعضاً ببعض. والحال، إنَّ حدّ المنطق متعين بدقة (سواء كان هذا التفكير قبلياً أم أمهيرياً، وأيًا للقواعدالصورية للتفكير بعامة والتدليل عليها بقوة (سواء كان هذا التفكير قبلياً أم أمهيرياً، وأيًا كان أصله أو موضوعه، وسواء اصطدم في ذهننا بعوائق عرضية أم طبيعية).

ولا يدين المنطق بالنجاح الذي أحرزه إلا إلى إقتصاره الذي يُؤهّله، لا بل يجبره على التجرَّد من موضوعات المعرفة كلّها، ومن الفوارق فيها بينها، وفيه إذن لا عمل للفاهمة إلا مع ذاتها وصورتها. ومن الطبيعي أن يواجه العقل صعوبات أكبر بكثير في انتهاج درب العلم الآمنة عندما لا تنحصر المعالجة بذاته بل تتعداها إلى الموضوعات. وعليه يشكل المنطق، بوصفه تمهيداً، نوعاً من المدخل وحسب إلى العلوم، لكن، على الرغم من أننا نفترض المنطق عند الكلام على المعارف من أجل الحكم عليها، إلا أن البحث عن اكتسابها يجب أن يتم في مايسمى، أصلاً وموضوعياً، بالعلوم.

ومن حيث ينبغي أن يكون في هذه العلوم عقل، يجب أن نعرف، قبلياً، شيئاً فيها. ويمكن لمعرفة العقل أن تكون على صلة بموضوعه بطريقتين، فإما أن نقتصر على تعيين الموضوع وأفهومه (الذي يجب أن يعطي بطريقة أخرى)، وإما أن نحقَّقه فعلاً. فالأولى هي معرفة العقل النظرية والثانية هي معرفته العملية. والجزء المحض من المعرفتين، أعني ذلك الجزء الذي فيه يعين العقل موضوعه بصورة قبلية تماماً مها كثرت مضامينه أو قلّت، يجب أن يعرض مسبقاً على حدة، ويجب ألا يخلط بما هو من مصادر أخرى، إذ إنه سيكون من سوء التدبير أن يُصرف الدخل اعتباطاً فلا يعود بوسعنا، عندما يعسر الأمر فيها بعد، أنْ غير بين ذلك الجزء من الدخل الذي يمكن أن يتحمّل النفقات وذاك الذي يجب أن تخفّض فيه.

إن الرياضة والفيزياء معرفتا العقل النظريتان اللتان ينبغي أن يُعيّنا موضوعاتها قبلياً، بطريقة محضة كلياً في الأولى، وجزئياً على الأقل في الثانية، لكن عندئذ تؤخذ بالحسبان مصادر معرفية أخرى غير تلك التي بالعقل.

ولقد سلكت الرياضة درب العلم الأمنة، منذ عصور موغلة في القدم بقدر ما يمتد تاريخ العقل البشري، وذلك عند شعب اليونان الجدير بالإعجاب. لكن، علينا ألا نظن أنه كان من السهل على الرياضة أن تعثر على تلك الدرب الملكية، أو أن تشقها لنفسها، مثلها سهل الأمر على المنطق حيث لا عمل للعقل إلا مع ذاته، بل إني أعتقد أنها ظلّت مدة طويلة في تخبط عشوائي (وبخاصة عند المصريين)، وأن ذاك التحول قد أحدثته ثورة أنجزها رجل واحد، عضوائي (وبخاصة عند المصريين)، وأن ذاك التحول قد أحدثته موسومة لكل العصور خطرت على باله فكرة موقّقة من خلال محاولة قام بها. ومنذ ذلك الحين أصبح السبيل الذي يجب أن يُتبع واضحاً ولم يعد يمكن اخطاؤه، وغدت درب العلم الأمنة موسومة لكل العصور وإلى أبعاد لا متناهية. ولم تصل إلينا لا قِصّة تلك الشورة في غط التفكير ولا قِصّة ذلك السعيد الذي أنجز تلك الثورة التي تفوق أهية اكتشاف الطريق حول الرأس المشهور؟. لكن الأسطورة التي نقلها إلينا ديوجين اللايريسي والتي يذكر فيها اسم المخترع المتوهم لأدق عناصر البراهين الهندسية والتي حسب الحكم العامي لا تحتاج حتى إلى برهان، تدلّ على أن ذكرى التغير الناتج عن اكتشاف الأثر الأول لهذه الطريق الجديدة، كان لها في نظر الرياضيين من عظم الأهمية ما عن اكتشاف الأثر الأول لهذه الطريق الجديدة، كان لها في نظر الرياضيين من عظم الأهمية ما جعلها ذكرى لا تنسى. فأول من برهن المثلث المتساوي الساقين (سواء كان يسمى طاليس أم أياً كان) قد لمعت في رأسه فكرة، إذ وجد أنه ينبغي عليه لا أن يقتفي أثر ما يلاحظه في شكل

^(*) رأس الرجاء الصالح. (م.و).

المثلث أو في مجرد أفهومه كما لو أنَّ عليه أن يتعلّم، مما يلاحظه، خصائص الشكل، بل أن يـولّد هذه بواسطة ما يتصوره هو فيه قبلياً وفقاً لأفاهيم، وما يبرهنـه (بواسطة البناء)؛ وأن عليـه، إذا أراد التأكّد من معرفة شيء قبلياً، الا يضيف إلى الشيء سوى ما يترتَّب بالضرورة على ما وضعه هو في الشيء وفقاً لأفهومه.

أما علم الطبيعة، فقد أبطأ في عثوره على طريق جحافل العلم. إذ لم بمض بعد سوى قرنٍ ونصف القرن على اقتراح فرنسيس بيكون الألمعي الذي أطلق هذا الاكتشاف جزئياً، أو بالأحرى حفّزه، حيث إنه كان قد عُثر على أثر هذا الاكتشاف الذي لا يكن تفسيره، هو الآخر، إلاّ من خلال ثورة فجائية في طريقة التفكير. وأقصد هنا علم الطبيعة بما هو قائم على مبادىء أمم به وحسب.

فحين دَحْرِج خاليله كراته التي اختار وزنها بنفسه، على سطح ماثل، أو حين حمّل تورتشللي الهواء ثقلًا كان قد حسبه مساوياً لوزن عمود مائي معروف لديه، أو حين حوّل شتال، في وقت لاحق، المعادن إلى كلس، نازعاً منها شيئاً ما، ثم عاد فحوّله إلى معدن معيداً إليه الشيء نفسه (۱)، حينئذ لمعت في رؤوس على الطبيعة بأسرهم فكرة؛ لقد فهموا أن العقل لا يرى إلا إلى ما يولده هو وفقاً لخطته، وأنّ على العقل أن يتقدم بمبادىء أحكامه وفقاً لقوانين ثبابتة، ويرغم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، ولا يدع نفسه ينقاد بحبال الطبيعة وحدها. إذ بدون نلك لن تترابط المشاهدات، الحاصلة مصادفة دون خطة مسبقة، وفق أي قانون ضروري. وهو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه. وأن على العقل، حاملًا بيد مبادئه التي بموجبها يمكن أن تعدّ يواجه الطبيعة لكي يتعلم منها، إنما ليس بصفة تلميذ يتقبل كل ما يريده المعلم، بل بصفة قاض منصّب بحث الشهود إلى الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم. وهكذا تدين الفيزياء بثورتها المُجدية لطريقة التفكير، فقط لتلك الفكرة القائلة، إن عليها لا أن تختلق، بل أن تبحث، وفقاً لما أودعه للمعل نفسه في الطبيعة، عمّا يجب أن تتعلمه منها وعمّا لا تعلمه من تلقاء تبحث، وفقاً لما أودعه للمعل نفسه في الطبيعة، عمّا يجب أن تتعلمه منها وعمّا لا تعلمه من تلقاء تبحث، وفقاً لما أودعه للمعل نفسه في الطبيعة، عمّا يجب أن تتعلمه منها وعمّا لا تعلمه من تلقاء تبدث، وفقاً لما أذبه علم الطبيعة، بادىء الأمر، نحو درب العلم الآمنة، بعدما كان قد ظل عبر قرون طويلة مجرد تخبط عشوائي.

اما الميتافيزيقا، وهي المعرفة العقلية الاعتبارية المعزولة تماماً والمترفعة عن دروس التجارب استناداً إلى مجرد أفاهيم (لا إلى تطبيق الأفاهيم على الحدس كما في الرياضة) والمعرفة التي على العقل، من ثم، أن يكون فيها تلميذ نفسه، فلم يحالفها الحظ، حتى الآن، كي تتمكن من انتهاج درب العلم الآمنة، مع أنها أقدم من أي معرفة عقلية أخرى، ومن أنها ستبقى حتى لو فنيت هذه بأسرها وابتلعتها لحبة بربرية ماحقة؛ ذلك أن العقل يتعبر في الميتافيزيقا باستمرار، وحتى عندما يريد أن يرى قبلياً (كما يدُعي) إلى تلك القوانين التي تُثبتها أكثر التجارب بساطة، وفيها يجب على المرء أن يرجع أدراجه مراراً وتكراراً لأنه يجد أنَّ الطريق لم تؤدِّ به إلى حيث أراد. أما اتفاق أنصارها على المزاعم فهو ما زال بعيد المنال. وهي قد غدت بمثابة حلبة مخصصة أصلاً

لا أتبع هنا، اتباعاً دقيقاً، مسار تاريخ المنهج التجربي الذي لا تعرف بداياته الأولى معرفة حيدة.

لتدريب القوى في المبارزة، لم يستطع فيها أي من المتبارزين أن يفوز يوماً بأصغر موقع وأن يحافظ على على على على ما فاز به محافظة دائمة. فيا من شلك إذن بأن سلوكها كان حتى الآن مجرد خبط عشوائي، والأدهى في الأمر أنه خبط بين مجرد أفاهيم.

فها هو السبب الذي منع هنا من إيجاد درب العلم الآمنة؛ أتكون من المستحيلات؟ ومن أين ابتلت الطبيعة عقلنا بالسعي الدؤوب إلى إقتفاء أثرها بحسبانها غرضاً من أهم أغراضه؟ وبعد، من أين لنا أن نولي عقلنا الثقة حين لا يتخلّى عنا وحسب، في ناحية من أهم نواحي فضولنا المعرفي، بل أيضاً حين يجعلنا نتلهًى بسراب ليخذلنا في النهاية؟ أم ترانا أخطأنا الدرب وحسب!، وما هو المؤشر الذي سيعلمنا، عند اعادة البحث، بأننا سنكون أوفر حظاً ممن سبقنا؟

أعتقد أن مثال علمَيُّ الرياضة والطبيعة، اللذين صارا على ما هما عليه الآن من جـراء ثورة فجائية، هو مثال جدير بالعناية بما يكفي لكي نتمعن في هُويَّة التحوّل في طريقة التفكير الـذي كان مجدياً لهما إلى ذلك الحد، فنحاول على الأقبل تقليدهما في ذلك، ويقدر ما يسمح تمثيلهما، كمعارف عقلية، بالميتافيزيقا. فلقد ساد، حتى الآن، الإعتقـاد بأن معـرفتنا كلهــا يجب أن تنتظم وفقاً للموضوعات. ولكن كل المحاولات الرامية إلى تفهم شيء عنها قبلياً بأفاهيم، مما قد يـوسع معرفتنا، قد باءت بالفشل انطلاقاً من هـذا الافتراض، فلنجرّب إذن، مرة واحـدة، ما إذا كنــا نستطيع أن نحل مهام الميشافيزيقيا بصورة أحسن، بـأن نفترض أن عـلي الموضـوعات أن تنتـظم هي وفقاً لمعرفتنا، وهو ما يتوافق بشكل أفضل مع ما ننشده من إمكان معرفيةٍ قبلية بهمذه الموضوعات، معرفة ينبغي أن تعينُ شيئًا عن هذه الموضوعات قبل أن تُعطى لنا. والحق، إنّ شأن ذلك شأن الفكرة الأولى التي خطرت على بال كوبرنيقوس الذي لجاً، بعـدما عجـز عن تفسير حركات الكواكب في الفضاء بافتراض أن مجموعة الكواكب بأسرها تبدور حول المشاهد، إلى التفكير ما إذا كان من الأنسب أن يجعل المشاهد يدور ليترك بالمقابـل النجوم وشــأنها. ويمكن في الميتافيزيقا، أنَّ نحاول اتَّباع طريقة مشابهة فيها يخصُّ حدس الموضُّوعات. فبإني لا أرى كيف يمكن أنْ نعرف قبلياً شيئاً، لوكان على الحدس أن ينتظم وفقاً لقوامهما. أما إذا انتظم الموضوع (كموضوع للحواس) وفقاً لقوام قدرتنا الحسية، فبإنّي استطيع أنَّ أتصور هـذا الإمكان جيـداً. ولكن، بما أني لا أستطيع أن أتوقف عند هذه الحمدوس، إذا ما أردت تحويلها إلى معارف، بل عليٌّ أن أنسبها، بمنا هي تصورات، إلى شيء منا بوصف موضوعاً، وأعيَّنه من خلالها، فإنني أستَطيع أن أفـترض: إما أنْ تنتـظم الأفاهيّم، التي من خــلالهــا أتمكن من هــــذا التعيــين، وفقـــًا للموضوع فأصل إلى الارتباك نفسه بصدد كيف يمكن أن أعرف قبلياً شيئاً ما عنه، وإمّا أن تنتظم المُوضوعات أو ما يعادلها، أي التجرية التي فيها وحمدها نـدركها (كمـوضوعـات معطاة)، وفقاً لتلك الأفاهيم، وعنـدها أجـد على الفـور غرجـاً أسهل؛ لأن التجـربة نفسهـا نمط معـرفي يستلزم الفاهمة التي عليّ أن أفترض وجود قاعدتها فيُّ قبل أنْ تعطى لي الموضوعـات، أي قبلياً. ويتم التعبير عن هذه القاعدة من حلال الأفاهيم القبلية التي يجب أن تنتظم وفقاً لهما كمل موضوعات التجربة وأن تتطابق معها بالضرورة. أما بالنسبة إلى الموضوعات من حيث يمكن أن العقـل فقط، إنما من دون أن تكـون معطاة البتـة في التجربـة (وعـلى الأقـل ليس مثلها يفكُّـرها العقل) فإنَّ محاولات تفكيرها (إذ يجب أن يكون بـالامكان تفكـيرها) ستصلح لأنَّ تكـون بالتـالي يحكًا ممتازاً لما نَعُدُه تغييراً منهجياً في طـريقة التفكـير، أعني أن لا نعرف عن الأشيـاء قبلياً إلاّ مـا نضعه نحن فيها(1).

إن هذه المحاولة تلبّى أمنيتنا في النجاح وتُعِد الميتافيزيقا بانتهاج درب العلم الأمنة في قسمها الأول، أعنى حيث تهتمّ بالأفاهيم القبلية التي يمكن أن نوفِّق في إعطائها الموضوعـات التي تتناسب معها في التجربة. إذ بواسطة تغيير طريقة التفكير هذه سنستطيع أن نشرح امكنان المعرفة القبلية جيداً، وأكثر،أن نزود القوانين التي تشكل أساس الطبيعة قبلياً بوصفها جملة موضوعات التجربة بأدلتها الكافية. وهما أمران كانا ممتنعين حسب المنهج السابق. ولكن هذا التسويغ لقـدرتنا عـلى المعرفة القبلية في القسم الأول من الميتافيزيقا، تترتب عليه نتيجة غريبة، تبدو جـدٌ مضرّة بكامـل غاية الميتافيزيقا التي تسعى إليها في القسم الثاني. وهي: إننا لن نستطيع أبداً أن نتخطَّى بها حد التجربة الممكنة، وهو تخطِّ يشكل أهم أغراض هذا العلم بالـذات. لكن، بذلـك، يشكـل التجريب محكاً عكسياً لصحة ما توصل إليه ذلك التقويم الأولي لمعـرفتنا العقليـة، وهو ألّا تـدور إلا على الظاهرات، في حين أنَّها إذا نظرت إلى الشيء في ذاته فستتركه جانباً كشيء تجهله رغم أنها تراه حقيقياً بحدُّ ذاته. لأن ما يدفعنا بالضرورة إلى تخطى حدود التجربية وكيل البظاهرات، هو اللامشروط الذي يطلبه العقل في الأشباء في ذاتها، بالضرورة وبحق، لكل ما هـو مشروط، من أجمل أن تكتمـل سلسلة الشروط. ففي حـال افـترضنـا أنّ معـرفتنـــا التجـربيــة تنتـظم وفقـــأ للموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها، ونتج عن ذلك أننا لا نستـطع أن نفكِّر الـلامشروط من دون تناقيض، بينها زال هذا التناقض في حال افترضنا: أن تصوّرنا للأشياء، مثلها تعطى لنا، لا ينتظم وفقاً لها بوصفها أشياء في ذاتها، بل إن هــلـه الموضــوعات، بــوصفها ظــاهـرات، هي التي تنتظم وفقاً لـطريقة تصـورنا وأنمه ينبغي، من ثُمٌّ، أن نجد الـلامشروط لا في الأشياء من حيث نعرفها (من حيث هي معطاة لنا)، بل في الأشياء من حيث لا نعرفها، أعنى من حيث هي أشياء في ذاتها: فعندئذ يتبينَ أنَّ ما افترضناه بادىء الأمر كمجرد محاولة هو ذو أساس⁽²⁾. ولم يبق أمامنا الآن، بعد أن أنكرنا على العقل الإعتباري كل تقدم في هذا الحقل فوق _ الحسي، إلا أن نحاول

⁽¹⁾ إن هذا المنهج المستعار من علياء الطبيعة يقوم إذن صلى البحث عن عناصر العقبل المحض في ما يمكن أن نثبته أو نرفضه بواسطة التجريب. والحال أنه ليس ثمة من تجريب ممكن (كيا في علم الطبيعة) يسمح بفحص قضايا العقل المحض بالنسبة إلى موضوعاتها، وبخاصة عندما تجازف هذه القضايا خارج حدود كل تجربة عكنة. لا يمكن إذن إجراء هذا الفحص إلا على أفياهيم ومباديء مسلم بها قبلياً ومنظور إليها من حيث يمكن لتلك الموضوعات عينها أن تُرى من جهتين مختلفتين: من جهة، بوصفها موضوعات المحواس وللفاهمة في التجربة، ومن جهة أخرى، بوصفها موضوعات لا نفعل سوى أن نفكرها، أي بوصفها، على أبعد تقدير موضوعات للعقل المنعزل والساعي إلى تجاوز حدود التجربة؛ أعني من وجهتي نظر عيرتين. والحال إنه، إذا حدث أنْ حصل توافق مع مبدأ العقل المحض في حال نظرنا إليها من وجهة نظر واحدة، فإن المزوجة هذه، بينا حدث نزاع حتمى بين العقل وذاته في حال نظرنا إليها من وجهة نظر واحدة، فإن التجرب يحكم عندثذ لصالح صحة ذلك التمييز.

⁽²⁾ تجريب العقل المحض هدا يشبه كثيراً تحريب الكيميائيين الذين يطلقون عليه أحياناً عملية الاختزال، إنما يسمونه عموماً الأسلوب التأليفي. فتحليل الميتافيزيقي يميّز في المعرفة القبلية المحضة بين ضربين غنلمين ـــ

أن نرى إن لم يكن ثمة، في مجال معرفتنا العلمية، معطيات لنعبن أفهوم اللامشروط العقلي المفارق، ونتخطى، بهذه الطريقة ونزولاً عند رغبة الميتافيزيقا، حدود كل تجربة ممكنة بواسطة معرفتنا القبلية إنما الممكنة في المقصد العملي وحسب. وبأسلوب كهذا أوجد لنا العقل النظري على الأقل مجالاً لمثل هذا التوسع مع أنه اضطر إلى إبقائه فارغاً؛ يبقى لنا إذن أن نملأه بمعطيات عملية، لا بل إن العقل يحتنا إلى ملئه بها إن أمكن (1).

إن محاولة تغيير أسلوب الميتافيـزيقا السـابق بالقيـام بثورة كـاملة فيها اقتــداءً بعلماء الهندســة والطبيعة، هي إذن شاغل نقد العقل النظري المحض هذا. إنــه مبحث في المنهج وليس سستــاماً للعلم نفسه، إلا أنه يبين مع ذلك معالمه بأكملها، سواء لجهة حدوده أم لجهة انبنائه الداخلي كله. ذلك أن العقل النظري المحض يمتاز بميزة فريدة، هي أنه يستطيع وينبغي عليه أن يقيس قدرته الخاصة، وذلك بمختلف الطرق المتبعة لانتقاء موضوعات التفكير، وأن يستعرض بشكل شامل مختلف طرق طرح المشكلات على نفسه، فيرسم بذلك كـامل خـطته لسستام الميتافيزيقا؛ لأننا، فيها يختص بالنقطة الأولى، لا نستطيع في المعرفة القبلية أن نضيف إلى الموضوعات إلَّا صا تستمده الذات المفكّرة من نفسها؛ ولأن العقـل فيها يختص بـالنقطة الثـانية، يشكـل بالنـظر إلى ميادي، المعرفة وحدة قائمة بداتها ومعزولة كلياً، كل عضو فيها موجود لأجل كل الأعضاء، وكل الأعضاء لأجل عضو واحد، كما هو الحال في الجسم المتعضى، وحدة لا يمكن فيهـا اتخاذ مبـدأ في صلة واحدة بثقة، من دون البحث في صلته الشاملة باستعمال العقال المحض كله. ولكن من جهة أخرى، تنعم الميتافيزيقا بالحظ النادر الذي لا يمكن أن يكون من نصيب أي علم عقلي آخر يتناول الموضوعات (إذْ أنَّ المنطق لا يهتم إلّا بصورة التفكير عموماً)، وهو أنَّها إذا مـا عثرت عــلى درب العلم الأمنة بفضل هذا النقد، فستتمكن من أنْ تستملك حقل العارف التابعة لها بأكمله، وأنْ تُكمل إذن عملها وتضعه بين أيدي الأجيـال الآتية كـادة رئيسية لا يمكن الإضـافة إليها قط، لأنها لا تهتم إلاّ بالمبادىء وحدود استعمالها التي يعيّنها هذا النقـد بنفسه. فـالميتافيـزيقا بوصفها علماً أساسياً ملزمة بهذا الكمال ويُفترض أن يُطبِّق عليها القول ("): «mil actum reputans» . si quid superesset agendum»

جداً، هما الأشياء كظاهرات ثم الأشياء في داتها. أما الديالكتيك فيعيد جمعهما كي يوافقا فكرة الـلامشروط العفلية الصرورية، ويرى أن هذه الموافقة لا تحصل إلاّ من خلال ذلك التمييز الـذي هو، من ثَمّ، تمييز مرجح

نقد أنبت القوانين المركزية لحركات الأجرام الساوية بشكل يقيني ما كان اتحذه كوبرنيقوس كمجرد فرض في بادىء الأمر، كما برهنت في الوقت نفسه على القوة غير المرئية التي تربط بنيان الكون، والتي كانت ستبقى غير مكتشعة إلى الأبد لو لم يتجرّأ، ويطريقة تُناقض الحواس إنما حقيقية، على أن يُرجع الحركات التي لاحظها، لا إلى موضوعات الفضاء، بل إلى المشاهد. وفي هذا التصدير، أطرح تغيير طريقة التفكير الشبيه بذلك الفرض بوصفه مجرد فرْض أيضاً، مع أنني أقيم البرهان عليه في الكتاب نفسه، لا بشكل احتهالي بل بشكل يقيني انطلاقاً من قوام تصوراتنا للمكان والزمان والأفاهيم الفاهمية الأولية ـ وذلك فقط كي ألفت الانتباه إلى المحاولات الأولى الرامية إلى تغيير كهذا، والتي تكون دائماً فرضية

^(*) ترى أنها لم تفعل شيئاً ما دام هناك سيء عليها أن تقوم م.

لكن، سيتساءل المرء، ما هو هذا الكنز الذي ننوي أن نـتركه لـلأجيال القـادمة من خـلال هذه الميتافيزيقا التي طهّرناها بالنقد، إنما جعلناها بذلك أيضاً، في حالـة من الثبوت؟ وقـد يغلب على الظن، إذا ألقينا نظرة عابرة على هذا العمل، أنَّ فائدتها لن تكون إلا سلبية، أي أنَّنا لن نجرؤ مرَّة على تجاوز حـدّ التجربـة بالعقـل الاعتباري، وهـذه هي، في الواقـع، فائدتها الأولى. وستتحول فوراً إلى فائلة ايجابية، إذا ما أدركنا أن المبادىء، التي من خلالها يتجرأ العقل الاعتباري على تجاوز حدها، لن تؤدي بالفعـل إلى توسيـع استعمالنــا العقلي، بــل ــ إذا ما أمعنــا النظر فيها ـ إلى تضييقـه الحتمي، وذلك من حيث تهـدد حقـاً بـوضـع كــل شيء ضمن حــدود الحساسية التي إليها تنتمي تلك المبادىء أصلًا، وتهدد بالتالي باستبعاد الاستعمال العقلي (العملي) المحض. وعليه فإن نقداً كهذا هو حقاً سلبي من حيث يضع حدوداً للعقل الاعتباري، لكنه في الواقع ذو فائدة إيجابية ومهمم جداً من حيث يلغي، في الـوقت نفسه، عـائقاً يحـد من استعمالــه العملي أو يهدد حتى بالقضاء عليه، فائدة ندركها، حالما نقتنع بأنه يـوجد، بضرورة كليـة، استعمال عملي للعقل المحض (هو الأخلاقي) فيه يتوسع هذا العقل حتماً متعدياً حدود الحساسية، توسعاً لا يحتاج من أجله إلى مساعدة العقل النظري، لكن يظل عليه مع ذلك أن يكون محصناً ضد معارضيه كي لا يقع في تناقض ذات. إن إنكار أن النقد بتأديته هذه الخدمة لنا هو ذو فائدة إيجابية يعني القولَ أنَّ الشَّرطة ليست بذات فائدة ايجـابية لأنَّ شـأنها الرئيسي إنمــا هو فقط اقفال الباب في وجمه أعمال العنف التي يمــارسها بعض المــواطنين ضـــد غيرهم من أجــل أن يتمكن الجميع من مزاولة أعمالهم في هدوء وأمان. فأنْ لا يكون المكان والزمان سوى صورتين للحدس الحسي، وبالتالي سوى شرطين من شروط وجود الأشياء بوصفهـا ظاهـرات، ثُمَّ أنَّ لا يكون لدينا من أفاهيم للفاهمة وبالتالي من عناصر لمعرفة الأشياء، إلَّا من حيث يمكن إصطاء هذه الأفاهيم حدوساً. تتناسب معها، وبالتالي أنْ لا يمكن أنْ يكون لنا معرفة بأي مـوضوع كشيء في ذاته، بل من حيث هو موضوع للحدس الحسي وحسب، أي بوصفه ظاهرة، فهذا ما سندلَّل عليه في القسم التحليلي من النقد. ويترتب على ذلك بالطبع أنَّ كل معرفةٍ نظرية ممكنة ستنحصر في مجرد موضوعات التجربة. إلاّ أنّه يجب أنْ ننتبه جيداً إلى التحفظ التالي: إذا كـان لا يمكننا أن نعرف هذه الموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها، فينبغي أنْ يكون بإمكاننا على الأقـل أن نفكُّرهـا بما هي كذلك أنه أو الا ترتب عن ذلك خُلْف: أنْ يكون ثمة ظاهرة من دون أن يكون ثمّة شيء ليظهر. والآن لنفترض أننا لم نقم على الاطلاق بالتمييز الذي أوجبه هذا النقد، بين الأشياء بوصفها موضوعات للتجربة وبين هذه الأشياء عينها بوصفها أشياء في ذاتها، فسيكون عندها مبدأ السببية، وبالتالي الآلية الطبيعية، لتعيين الأشياء ساري المفعول بـلا ريب على كـل الأشياء، بعـامة،

إن معرفة الموضوع تتطلب مني أن أستطيع إثبات امكانه (سواء بواسطة شهادة التجربة على تحققه أم قبلياً بواسطة المعقل). غير أني أستطيع أن أفكر ما أتساء شرط ألا أناقض نفسي، أي شرط أن يكون أفهومي بجرد فكرة ممكنة، وإن لم يكل بإمكاني أن أضمل ما إذا كان يوجد أم لا يوجد ضمن جملة الامكانات كلها، موضوع متناسب معها. ولكن من أجل إضفاء مصداقية موضوعية (أي امكان واقعي، لأن الامكان الأول كان منطقياً وحسب) على أفهوم كهدا يلزمني شيء إضافي، إنما ليس من الضروري أن نبحث عن هذا الشيء الاضافي في مصادر معرفية نظرية، مل قد نقع عليه أيضاً في المصادر العملية.

بوصفها عللًا فاعلة. ولن يكون بإمكاني أن أقول عن الماهيّة الواحدة بعينها، وعملي سبيل المشال عن النفس البشرية، إنَّها ذات ارادة حرة، وإنَّها خاضعة في الوقت نفسه للضرورة الـطبيعية، أي إنَّها ليست حرة، دون أن أقع في تناقض صارخ، وذلك لأنني تناولت النفس في كلتا القضيتين بالمعنى الواحد عينه، أي كشيء بعامة (شيء في ذاته) ولم يكن بإمكـاني أن أتناولهـا بصورة أخـرى دون نقد مسبق. أما إذا لم يكن النقد مخطئاً حين يعلَّمنا أنْ نتناول الموضوع بمعنيين مختلفين، أي كظاهرة وكشيء في ذاته، وإذا كان تسويغه للأفاهيم الفاهمية صحيحاً وكان مبدأ السببية أيضــاً لا ينطبق بالتـالي إلاّ على الأشيـاء بالمعنى الأول، أي من حيث هي مـوضوعـات للتجربــة، وكانت الأشياء عينها لا تخضع لهذا المبدأ بالنظر إلى المعنى الثاني: فعندثذ نحسب الارادة الـواحدة عينهــا في الظاهرة (في الأفعال المرئية) خاضعة بالضرورة لقانون الطبيعة ومن ثم غير حرَّة، إنما من جهة أخرى من حيث هي متعلقة بشيء في ذاته غير خاضعة له بالتالي ومن ثُمَّ حُرَّة، دون أنْ ينتج عن ذلـك تناقض. ومـع أنني لا أستطيـم إذن أن أعـرف نفسي بـواسـطة العقـل النـظري (ولا حتى بواسطة الشاهدة الأمبيرية)، ولا أستطيع أن أعرف بالتالي الحرية كصفة لماهية أنسبُ إليها أفعالًا في العالم الحسى، ـ لأنه سيكون على في هذه الحالة أن أعرف ماهية كهذه منحيث وجودها، لكنّ بوصفها غير متعينة في الزمان (وهذا ممتنع حيث لا أستطيع أن أسنـد أفهومي إلى أي حـدس) _، فإنني أستطيع مع ذلك أن أفكِّر الحريّة، بمعنى أنّ تصوريّ لها عـلى الأقل لا يحتـوي على تنــاقض إن جاز لنا التمييز النقدي بين نمطي التصوّر (الحسي والعقلي) مع ما يـترتب علي ذلـك من حصْرٍ لأفاهيم الفاهمة المحضة وبالتالي للمبادىء المستمدة منها أيضاً. لكن لو سلمنا: أنَّ الأخلاق تفترض بالضرورة الحُريَّة (بمعناها الأدقَ) كخاصيَّةٍ لإرادتنا، من حيث تطرِّح بمثابة معطيات قبلية لعقلنا، مبادئ، عملية متاصلةً فيه تبدو ممتنعة امتناعاً كلياً دون افتراض الحرية، فإذا دلَّل العقل الاعتباري على أننا لا نستطيع أن نفكر الحرية البتة: فعندشذ يجب على ذلك الافتراض، أعني الأخلاقي، أن يُخلي بالضرورة المكان لافتراض يتضمن ضدَّه تناقضاً صــارخاً، ويجب من ثم عــلى الحريَّة ومعها الخلقيَّة (التي ضدها لا يتضمن أي تناقض عندمـا لا نفترض مسبقـاً الحريـة)، أن تخليا المكان لصالح آلية الطبيعة. ولكن بما أنه ليس بي حاجة من أجل الأخملاق سوى إلى أن تكون الحرية لا متناقضة ذاتياً وإلى أن أستطيع أن أفكّرها على الأقل دون أنْ يكون بي حاجـة إلى أنُّ أستزيد، وبما أنها بذلك لا تضع عائقاً في وجه الآلية الطبيعية للفعل الواحد عينه (بالنظر إليـه من ناحية أخرى) فإن الأخلاقيات تحافظ على مـوقعها وكـذلك الـطبيعيات، الأمـر الذي لم يكن ليحدث لو لم يُعلمنا النقد مسبقاً بجهلنا الحتمي إزاء الأشياء في ذاتها ولو لم يحصر كل ما يمكن أن نعرفه نظرياً في مجود ظاهرات. ويمكننا أن نُبينُ بوضوح هذه الفائدة الإيجابية لمبادىء العقل المحض النقدية إذا مـا نظرنــا إلى أُفهوم الله وبسيط طبيعــة نفسنا، وهــذا ما أتــركه جــانباً تــوخّياً لـلإيجاز. لا يسعني إذن أن أسلّم بـالله والحريـة والخلود لصـالـح الاستعـمال العمـلي الضروري لعقلى، إنْ لم أنكر، في الوقت نفسه، على العقل الإعتباري دعواه بـرؤى مفرطة، لأن عليه من أجل بلوغ هذه الرؤى أن يستعمل تلك المسادىء التي لا تطال بـالفعل إلاّ مـوضوعــات التجربــة الممكنة فإذا طُبَّقت مع ذلك على ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة، فستحوِّله حقاً وفي كل الأحوال إلى ظاهرة، وتعلن إذن امتناع كل توسّع عملي للعقل المحض. لذا كان علي أن أنسخ القلّم كي أفسح في المجال للإيمان. إنّ دغهائية الميتافيزيقا، أعني، إنّ التحكمة القائمة على إمكان إحراز تقد فيها دون نقيد للعقبل المحض، هي المصدر الحقيقي لكل جُحود ومعارض لللخيلات ومبالغ في الدغهائية دائهاً وفإذا لم يكن من الصعب أن نورث الأجيال القادمة ميتافيزيقاً مُسَشتَمة على ضوء نقد العقل المحض، فإن ذلك سيكون هديّة لا يستهان بها، سواءً نظرنا فقط إلى التثقيف الذي يمكن أن يحصله العقل سالكاً درب العلم الآمنة، بالمقارنة مع تخبطه العشوائي وتيهانه المتهور في غياب النقد؛ وسواء نيظرنا إلى تضييع الوقت الذي وفرناه على الشبيبة التي تمتاز بالفضول المعرفي، والتي تشجعها الدغهائية العادية تشجيعاً بالغاً منذ الصغر على التفلسف المربح حول أشياء لا تفهمها، ولن يفهمها يوماً أي انسان في العالم، أو على السعي وراء اختلاق أفكار وآراء جديدة فتهمل اكتساب العلوم المتعمّقة؛ وبخاصة سواء أخذنا بالحسبان فائدتها التي السقراطية، أي بأوضح الأدلة على جهل الخصوم، وذلك لكل العصور القادمة. لأنه كان يوجد في العالم دائماً ميتافيزيقا ما، وستظل توجد بلا شك في المستقبل أيضاً، إنما سيصحبها كذلك ويالكتيك للعقل المحض لأنه طبيعي فيه. ولذا فإنّ غرض الفلسفة الأول والأهم هو أن تخلصه نهائياً من كل تأثير مؤذ بسد مصدر الأخطاء.

رغم هذا التغيير المهم في حقل العلوم، والخسارة التي أصيب بهـا العقل النـظري في ملكيته الخيالية حتى الآن، فإن كل ما يتعلق بالغيرض العام للبشريـة، وما استفـاده العالم حتى الآن من تعاليم العقل المحض سيبقى مع ذلك على فائدته المعهودة. فالخسارة لن تصيب إلَّا احتكار المدارس، ولن تمسّ مصلحة البشر على الإطلاق. وإني أسأل أكثر المدغمائيين صلابة عما إذا وصل الدليل على ديمومة النفس بعد الموت، المستمد من بساطـة الجوهــر، أو الدليــل على حــرية الارادة في معارضة الآلية العامة من خلال التمييزات الدقيقة، إنما العاجزة، بين الضرورة (من عَرَضِيَّة المتغيّر ووجوب المحرك الأول)، أسأله عما إذا كانت كل هذه الأدلة، بعـــــــ إنطلاقهــــا من المدارس، قد وصلت يوماً إلى الجمهور وأثَّرت في إقناعه أذَّن تأثير؟ ففي حال لم يحصل هذا، ولم يكن من الممكن تــوقع حصــوله أبــدأ بسبب أنَّ الفاهمــة البشرية العاميَّة غير مؤهلة لمثل تلك الاعتبارات اللطيفة؛ وبـالأحرى في حـال، وفيها يختص بـالنقـطة الأولى، كـان عـلى الاستعـداد الملاحظ في طبيعة كل إنسان والذي لا يمكن إرضاؤه أبـداً بما هــو زمني (من حيث لا يتسع لكــل مقاصده) أنْ يخلق الأمل بحياة أخرى؛ وفي حال، وبالنظر إلى النقطة الثانية، كان مجرد التوضيح البينُ للواجبات في معاكسة كل تطلُّعات الميول كافياً لتوليد الوعي بالحرية؛ وفي حـال، وبالنظر أخيراً إلى النقطة الثالثة، كمان النظام والجمهال والعناية، أعني في حال كمانت كل همذه الصفات الرائعة والبادية في كل مكان في الطبيعة، كافية لوحدها أن تولُّمد الاعتقاد بخالق عظيم وحكيم للعالم؛ إذ كان ذلك كافياً وحده لانتشار تلك القناعات، من حيث هي قائمة على أسس عقلية، في أوساط الجمهور فعندئذ لن تكون تلك المُلْكية محميَّةً وحسب بل، ستزداد هَيْبَتها، إذْ نتيجـة لما ذكرناه ستتعلم المدارس، والحالة هذه، أنه ينبغي عليها ألَّا تدَّعي، بمثل هذه السهولـة وفي نقطة تتعلق بغرض البشرية العام، رؤية أوسع وأسمى من تلك التي يمكن أنَّ يتوصل إليها السواد الأعظم (الأكثر جدارة باحترامنا)، وأن تقتصر إذن على تهذيب تلك الأدلة المفهومة عامة والكافية من الناحية الأخـلاقية. إن التغيـير لا يمسّ إذن إلّا إدِّعاءات المـدارس الصَّلفة التي تـرغب في أنْ ترى نفسها من هـذه الناحية (كما هـو الحال عليه حقاً في العـديد من النـواحي الأخرى) بمثـابة العارف والمؤتمن الوحيد على تلك الحقائق التي تطلع الجمهور على مجود استعمالهـا محتفظة بـالمفتاح لنفسها "(quod mecum nescit, solis vult scire videri)". غير أنسه قبد حسوفظ عملي دعسوي الفيلسـوف النظري المحقـة أكثر من سواها: فهـو سيبقى دائماً المُؤتَّمن الـوحيد عـلى العلم المفيـد للجمهور من حيث لا يدري، وهو نقد العقـل المحض؛ ذلك أن هـذا النقد لن يصبح يومـاً ما شعبياً، ولن يحتاج إلى هـذه الشعبية لأنه مثلها يمتنع عـلى الشعب استيعاب دقـة حجج الحقـائق المفيدة كذلك لا تخطر ببالـ قطُّ الاعتراضات المائلة في الـدقة عـلى تلك الحجج. ومن نـاحية أخرى، لما كانت المدرسة تطمح، ككل انسان، إلى النظر الاعتباري فستوغـل حتماً في الحجـج والاعتراضات على السواء، فتكون ملزمة أن تحتاط، من خلال التقصيّ الدقيق لحقوق العقـل النظري ويصورة نهائية، للفضيحة التي ستلفت عاجلًا أم آجلًا أنظار الشعب، بسبب الخلافات التي سيتورط فيها حتماً الميتافيـزيقيون (بمن فيهم الـلاهوتيـون أنفسهم) في غيـاب النقـد، والتي ستشوَّه بالتالي تعاليمهم. فبهذا النقد وحده يمكن أن تُقتلع من الجذور: المادية والقدّرية والالحاد والزندقة والتعصُّب والتطيِّر، أي كـل ما يمكن أن يصبح مضراً بعـامة، وأخيـراً أيضاً المشاليـة والمربية اللتان تهددان المدارس بخاصة حيث يصعب انتشارهما بين الجمهور. فلو تفضّلت الحكومات بالاهتمام بشؤون العلماء لكان من الأجْدر بعنـايتها الحكيمـة إنَّ بالعلوم أم بـالإنسان، أَنْ تشجع حريّة نقدٍ كهذا من حيث يمكن أنّ يسهم في وضع أسس ثابتة للمعالجات العقلية، بدل أن تؤيد مسخرة استبداد المدارس التي تصرخ محذَّرة من الخطر المحيق بالمصلحة العامـة كلما مزَّقنا ما نسجته من خيوط عنكبوتية لم يلاحظها الجمهور ولن يحسُّ إذن بفقدانها.

إن النقد لا يعارض الأسلوب الدُغْمائي للعقل في معرفته المحضة من حيث هي علم، إذ أنّ على العلم أن يكون دائماً دغمائياً، أعني أن يقيم براهين قاطعة بالاعتباد على مبادىء قبلية، بل هو يعارض الدغمائية، أعني الدعوى القائلة بإمكان إحراز التقدم بمعرفة محضة (المعرفة الفلسفية) مستمدة من أفاهيم وفقاً لمبادىء كتلك التي يستعملها العقل من زمن بعيد، دون أن نشتعلم كيف وبأي حق توصلنا إلى ذلك. فالدغمائية هي إذن الأسلوب الدغمائي للعقل المحض دون نقد مسبق لقدرته الخاصة. ولذا فإن على تلك المعارضة ألا تدافع عن السطحية الترثارة بأن تدعي لها اسم الشعبية، ولا، بأي حال، عن الريبية التي تنوي القضاء على الميتافيزيقا كلها، بل إنّ هذا النقد هو التمهيد الضروري المؤقت من أجل تأسيس الميتافيزيقا كعلم يجب أن ينقّذ بالضرورة دغمائياً وسستامياً وفق أكثر المطالب صرامة، أعني وفق الأسلوب المدرسي (وليس بالضعبي). فلا بد من أن نتقدم إليه بهذا المطلب لأنه يتعقد بالقيام بشؤونه بطريقة قبلية كلياً

^(*) ما نجهله أناوهو، يريد أن يتظاهر بأنه الوحيد الذي يعرفه.

مُرضياً بالتالي العقل النظري ارضاءً تاماً. وعند تحقيق الخطة التي رسمها النقد، أعني في سستام الميتافيزيقا المقبل، سيكون علينا أنْ نتبع المنهج الصارم الخاص به قولف الشهير، كبير الفلاسفة الدغهائيين جميعاً، والذي قدّم لنا لأول مرة مثالًا (من خلاله أصبح رائداً لروح التعمق الذي لم ينطفىء بعد في المانيا) لكيفية سلوك درب العلم الآمنة بواسطة إقرار المبادىء وفق قوانين، والتعيين الواضح للأفاهيم، ومحاولة إقامة البراهين القاطعة، وتجنّب القفزات المتهورة في الاستنتاجات. ولذلك كله كان قولف مؤهلًا جداً لتوجيه علم كالميتافيزيقيا نحو تلك المدرب لؤخطر بباله أنْ يمهد الطريق لذلك بنقد الآلة، أي العقبل المحض نفسه. وذاك نقص لا يمكن أن ينسب إليه بقدر ما ينسب إلى طريقة التفكير الدغائية السائدة في عصره. كذلك ليس على الفلاسفة أن يلوموا أنفسهم في ذلك، وسواء الذين عاصروه أم الذين سبقوه على مرور الأجيال كلها. فمن يرفض نمط تعليمه، ويرفض معه أيضاً أسلوب نقد العقبل المحض فيلا يمكن أن يكون قصده سوى التخلص من قيود العلم، وتحويل العمل إلى لهو، واليقين إلى ظنّ، والفلسفة يكون قصده سوى التخلص من قيود العلم، وتحويل العمل إلى لهو، واليقين إلى ظنّ، والفلسفة الم ألدة قور المهائدة والمهائدة والمؤلفة والمؤل

أما بالنسبة إلى هذه الطبعة الثانية، فإن أردت، كما ينبغي، ألا تضيع الفرصة دون أن أزيل قدر الامكان الصعوبات والالتباسات التي قد تكون أدَّت إلى عدَّة تأويلات خاطئة عندما حاكم هـذا الكتابُ رجـالٌ ثاقبـو النظر. ولعلني أتحمُّـل قسطاً من المسؤوليـة في ذلك. أمـا في القضايـا نفسها، وفي أدلَّتها، وفي الخطة إنَّ من حيث الشكل أم من حيث التــامية، فلم أجــد ما أغــيَّره، والأمر يعود من جهة إلى طول تـدقيقي في فحص النقـد قبل عـرضه عـلي الجمهور، ومن جهـة أخرى إلى قوام الشيء نفسه أعني إلى طبيعة العقبل النظري المحض البذي ينطوي عبلي بنية عضوية حقيقية حيث كل شيء هـ وعضو، أي حيث يكون الكل من أجل الواحد، وكل واحد من أجل الكل، وحيث لا بد إذن من أن نتبين عند الاستعمال كل شائبة مهما كانت ضئيلة، سواء كانت سهواً (غلطاً) أم نقصاً. وسيوثق السستام ثباته هذا في المستقبل أيضاً، كما أتمني. وما يجعلني أثق بــــذلك، بحق، ليس زعـــأ ذاتياً صلفــاً بل، مجــرد وضوح الـــدلالة الــذي ينتهي إليــه التجريب نظراً إلى تساوي النتيجة: انطلاقاً من أبسط العناصر وصولًا إلى مجمل العقل المحض، ورجوعاً من المجمل (لأنه أيضاً معطى بحد ذاته من خلال مقصده النهاثي في المجال العملي) إلى كل جزء، من حيث تؤدي محماولة تغيير أدق الأجزاء فوراً إلى تناقضات لا في السستام وحسب بل، في العقل البشري بعامة. غير أن العرض ما زال بحاجة إلى المزيد من العمل عليه؛ وقد حاولت في هذه الطبعة تحسينه تحسيناً ينبغي أن يزيل من ناحية، سوء فهم الاستطيق، وبخاصة في أفهوم الزمان، ومن ناحية أخرى الالتباس في تسويغ الفاهمة، ومن ناحية ثالثة النقص الموهموم في وضوح بداهة الأدلة على مبادىء الفاهمة المحضة، وأخيراً التأويل الخاطيء للمغالطات بصدد السيكولوجيا العقلية. إلى هنا (أي إلى نهاية الفصل الأول في الديالكتيك الترسندالي) تنتهي تعديلاتي في الصياغة(1)، لأن الـوقت كان قصيـراً ولأني لم ألاحظ، بالنظر إلى البقيّة، أي سوء فهم من قبل الفـاحصين الأحصـائيين غـير المنحازين الـذين، دون أن يتسنى لي أن أذكرهم

⁽¹⁾ لا يسعني أن أسمي توسيعاً حقيقياً، وحصراً في طريقة التدليل، سوى ما قمت به من تهفيت جديد للمثالية =

مشيداً بهم كما ينبغي، سيجدون مراعاتي لملاحظاتهم في المواضع المناسبة. بيد أنَّ هذا التحسين قد أدى إلى خسارة ضئيلة للقارىء لم يكن بوسعي تجنّبها، دون أن أجعل حجم الكتاب ضخماً جداً، وهي أنه كان عليّ أن أحذف أو أختصر مختلف الأمور التي ليس لها علاقة جوهرية بتمامية العمل ككل، إنما التي لا يرغب بعض القراء في الاستغناء عنها، من حيث يمكن أن تكون مفيدة

السيكولوجية، ومن تدليل قاطع (الوحيد الممكن على ما أعتقد) على الواقعية الموضوعية للحـدس الخارجي ص 275ه. فمهما مدت المثالية بريئة (الأمر الذي لا يسطق عليها سالفعل) بـالنظر إلى غــايات الميتــاهـزيقــا الأساسية، فـإنها لفضيحة دائمـة للفلسفة وللعقـل البشري معامـة أن يكون علينــا أن سلم ىوجــود الأشياء الخارجة عنا (والتي إنَّما تُستمد منها مادة المعارف كلها حتى لحسَّما الباطن) معتمدين عـلى مجرد الإيمــان، وأنّ لا تستطيع، إذا ما خطر عـلى بال أحـدهم أنَّ يشكُّك فيـه، أنَّ نعارصـه بدليـل شافٍ. وبمـا أنَّه يـوجد في مصطلحات الدليل من السطر الثالت إلى السادس") بعص الغموض أرجـو تبديـل هذا المقـطع على النحـو التالي. وإن هذا المدائم لا يمكن أن يكون حمدساً في لأن كمل أسس تعيين وجودي التي يمكن أنْ تصادف فيَّ، هي تصورات وتحتاج، بما هي كذلك بالذات، إلى دائم مختلف عمها، يكون بالإمكان أن نعينُ بالنسبة إليه تبدُّها، وبالتالي وجودي في الزمان حيث تتبدل. وسيُعترض، على الأرجح، على هذا الدليل سالقول: إن لا أعي مباشرة إلاَّ ما في داخلي، أي تصور للأشياء الحارجة عني، وسيبقى، من ثمَّ، من غـير المحسوم ما إذا كان ثمة شيء مناسب لها خارجاً عني أم لا. غير أني أعي وجودي في الزمان(وقابليته للتعين فيه من تُمُّ) من خلال التجربــة الباطنــة، وهذا أكــثر من مجرد وعي بتصــوري، إلَّا أنه يســاوي، مع دلــك، وعيي الأمپيري بوجودي الذي لا يتعين إلاّ من حلال الصلة مـع ما هـو مرسوط بوجـودي وخارجٌ عني " هـوعيي لرجودي في الزمان هو إدن مربوط هُويًـا بوعي العـلاقة بمـا هو خــارحٌ عـي. فالتجـربة إذن لا الاحتــلاف، والحس لا المخيلة هما اللذان يرىطان بين الخارج وحسى الباطن ربـطاً لا ينفصم، ذلك أن الحس الحــارجي هو محد ذاته صلة مين الحدس وشيء متحقق خارجا عني، وواقعيته محلاف التخيل، ليست قائمة إلا عـلى أنه يبغي أن يرتبط بالتجربة الباطنة عيها كشرط لإمكانها، ارتباطاً لا ينفصم، الأمر الذي إنما يحصل هنا. ولو كان بإمكاني أن أربط س الوعي العقلي بوجودي في التصــور، هأنا موجود؛ الذي يــواكب كل أحكــامي وكل أفعال فاهمتي، وبين تعيين وجودي سواسطة الحمدس العقلي، لما كان وعي العملاقة بشيء خمارح عني متعلقا بالضرورة بهذا التعيين. والحال إن دلك الوعي العقلي متقدم إلاَّ أن الحدس الباطن، الدي فيه وحده عينها، يتوقف على دائم ما غير موجـود فيّ ولا يوجـد بالتـالي إلاّ في شيء خارج عني عــليّ أن أنظر إلى نفسي ىالعلاقة معه، فإن واقعية الحس الحارجي ترتبط إذن بالضرورة بواقعية الحس الباطل ليتحقق إمكان التجرية بعامة - ومعناه: بقدر ما أعي وجود أشيـاء حارجـة عبي متعلقة محسى، أعي أيضاً وجودي الـذاتي المعيَّن في الزمان. ولكنُّ مسألةً مع أية حدوس معطاة تتناسب فعلًا موضوعــاتٌ خارجــةٌ عني فتكون، من تُمُّ، تــابعةً للحس الخارجي ومنتسبه إليه لا إلى المخيلة، فمسألةً يجب أن تحسم بموجب القواعد التي يُميِّز بـاء عليها مين القاعدة القائلة: إنه توجد فعلًا تجربة خارجية، هي المبدأ دائمًا. ويمكننا أن نضيف هنا الملاحطة التالية · إنّ تصور دائم ما في الوجود ليس هــو التصور الــدائم، لأن هذا الأخــير يمكن أن يكون كثـير التحول والتـــدل ككل تصوراتنـا بما فيهـا تصورات المـادة ويكون عـلى صلة مع ذلـك، ىدائم ينبعي لـه هو أن يكـون، تبعا لذلك، شيئًا خارجًا عي ومختلفًا عن كل تصوراتي، شيئًا يكون وجـوده متصمنًا في تعيـير. وحودي الخـاص بالصرورة، فلا يشكل معه سـوى تجربـة واحلة لم تكن لتحصـل باطــاً لو لم تكن في الـوقت بفسه حــارحية (جرئياً). أما كيفٌ ذلك، فلا يمكن أن نفسَّره هنا أكتر مما يمكن أن نفسر كيف نفهم بعــامة مــا هو ثــابـت في الزمان وما تزامه مع المتبدل يولَّد افهوم التغيُّر.

(م. و).(عده الطبعة (150) سطر (10) من هذه الطبعة (م. و).

لأغراض أخرى. وذلك لكي أفسح في المجمال أمام عمرضي هذا الأقـرب تناولًا، عملي ما أتمني، والذي لا يغيِّر في الأساس شيئاً بـالنظر إلى القضايا، وحتى إلى أدلُّتهـا، إنما يختلف في منهجـه في بعض المواضع عن العرض السابق إلى حدّ أنه لم يكن بوسعى أن أكتفي ببعض الإدخالات. والخسارة الضئيلة هذه، التي يمكن التعويض عنها على كل حال وحسب الرغبة بالمقارنة بالطبعة الأولى، سيعوِّض عنها، في الغالب على ما آمل، الوضوح الأكبر. ولقد لاحظت، بغبطة، في مختلف الكتابات المنشورة (منها بصدد نقد بعض الكتب ومنهـا في مباحث معينة) أنَّ روح التعمق السائد في المانيا لم تمت بل، عَلَتْ عليها لمدة قصيرة لهجة من الحريّة المُتعبّقِرة درجت في الفكر، وأنَّ صعوبة دروب النقد الشائكة، المؤدية إلى علم للعقل المحض يمتاز بكونه مـدرسياً ويتمتُّع، بفضل ذلك وحده، بالبقاء ومن ثم بالضرورة القصوى لم تمنع العقول الجريشة النيّرة من انتهاجها. فإلى هؤلاء الرجال الأفاضل الذين يتمتعون، بالإضافة إلى عمق رؤيتهم، بحسن موهبة العرض الواضح (الأمر الذي هو بخاصّة ليس في وسعى) أعهد بمهمّة إكمال المعالجـة التي ربما لا تزال غير واضحة كفايةً في بعض المـواضع؛ فليس الخـطر على المـرء، في هذه الحـالة، أنْ يُهفَّت بل أنْ لا يُفهم. أمَّا من ناحيتي فلم يعد بوسعى بعد الآن أنْ أخوض المجادلات رغم أنني سأكون دقيق التنبُّه إلى كل الاشارات سواء كانت من قبل الأصدقاء أم من الأخصام، كي أستعملها في التنفيذ المقبل للسستام وفق هذا التمهيد. وبما أن طعنت في السن أثناء هذه الأعمال (في هذا الشهر دخلت السنة الرابعة والستين من عمري) فعليّ، إذا ما أردت تنفيذ خطتي في تقديم ميتافيزيقا للطبيعة وللأخلاق أيضاً، تأكيداً لصحة نقد العقـل النظري والعمـلي معاً، أنَّ أستفيد من وقتي خير استفادة، وأن أترقّب توضيح الالتباسات، التي يصعب تجنبهـا في مثل هـذا العمل بادىء الأمر والدفاع عن العمل بأكمله على أيدي الرجـال الأفاضــل الذي تبنّـوه. إن كل مبحثِ فلسفي يَجر في بعض المواضع (إذ لا يمكن أن يظهر مدرعاً كالمبحث في السرياضة)، غير أن مُتَعَضِيَ السستام، من حيث هو وحدة كاملة، لا يتعرض للخطر عـلى الإطلاق، إذ لا تـوجد إلَّا قلة ممن يتمتع بالمرونة الفكرية اللازمة لاستيعاب السستام إذا كان جديـداً، ويقلُّ العـدد أكثر إذا بحثنا عمن يرغب في ذلك، لأن منهم من لا يحبِّذ أيّ جديد. وقد تتراءي للمرء أيضاً تناقضات في كل كتاب، وبخاصة في ذلـك الذي يتقـدم بحرية، إذا ما قـارن بعض المقاطـع المنتزعـة من ترابطها بعضاً ببعض، مما قد يشوه العمل في نظر من يعتمد حكم الغير؛ في حين أنّ من استوعب الفكرة بأكملها سيتمكن من ازالة هذه التناقضات بكل سهولة. ولكن، إذا كانت النظرية مستقرة وثابتة ضمنياً فإن الفِعْل وردّ الفِعْل اللذين يهددانها بادىء الأمر، سيسهان، مع مرور الزمن، في صقلُها وتهذيبها، وكذلـك في إكسابهـا التنميق اللازم خــلال مدة قصــرة إذا ما اهتم بها أناس ذوو نزاهة ويصيرة وشعبية حقيقية .

مدخل

I

في الفرق بين المعرفة المحضة والأمييرية

تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائياً، وتحرَّك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة. إذن، لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً.

لكن، على الرغم من أنّ كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة. لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا التجربيّة عينها مركّبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية، وما عن قدرتنا المعرفية (المحفَّزة وحسْب بالانطباعات الحسية) يصدر تلقائياً ويُشكّل إضافة لا نفرّقها عن المادة الأولية قبل أن يكون طول التمرّن قد نبّهنا وجعلنا ماهرين في تمييزها منها.

ثمة إذن سؤال ما زال يحتاج على الأقل إلى بحث أكثر دقّة، ولا يجاب عنه فوراً من اللمحة الأولى، وهو: هل يوجد نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسية؟ وتسمى مثل هذه المعارف قبلية، وتُفرَّق عن الأمْبيرِيَّة التي مصدرها بعدي، أي في التجربة.

ولا تزال هذه العبارة غير متعينة بما يكفي للدلالة على كل المعنى المناسب للسؤال المطروح؛ إذ يقال عادة بصدد بعض المعارف المستمدة من مصادر تجربية: إننا قادرون عليها قبلياً أو نشارك فيها لأننا لم نشتقها مباشرة من التجربة، بل من قاعدة عامة متضمنة في التجربة، ويقال عن المريء قوض أساس منزله: إنه كان بوسعه أنْ يعلم قبلياً أنّه سينهار، بمعنى أنّه لم يكن بحاجة إلى انتظار تجربة تحقّق الانهيار. ومع ذلك، لم يكن بوسعه أنْ يعلمه قبلياً على نحو كلي تماماً. ذلك

أنَّه كان يجب أنْ تكون التجربة قد أفادتُه أنَّ الأجسام ثقيلة وأنَّها، من ثُمَّ، تقع ما إنْ نرفع دعائمها.

سنفهم إذن، لاحقاً، بِ معارف قبلية لا تلك المستقلة عن هذه التجربة أو تلك، بسل المستقلة بالتهام عن كل تجربة. وتُضِادها المعارف الأميرية أو تلك التي هي محكة بعدياً وحسب، أعني بالتجربة. لكننا نسمي محضة، تلك التي من بين المعارف القبلية لا يخالطها أيّ شيء أميري البتة. فقضية مثل: كلّ تغيّر له سببه، هي قضية قبلية إنما ليست محضة. لأن التغيّر هو أفهوم يمكن أن يُستخرج من التجربة وحسب.

II لدينا معارف قبلية معينة، حتى الفاهمة العاميّة لا تخلو من مثلها

ويلزمنا الآن علامة يمكن لنا معهـا أن نفرّق بـاطمئنان بـين معرفـة محضة وأخـرى أمّيريــة. فالتجربة تعلُّمنا حتياً أنَّ شيئاً ما هو على هذا النحو أو ذاك، لكن، لا أنَّه لا يمكن أنَّ يكون على غير ما هو عليه. إذن، وأولاً: إنَّ وجدتْ قضية تُفكُّرُ هي وضرورتها معـاً فستكون حكــاً قبُّلياً، فإن كانت هذه القضيَّة، إلى ذلك، غير مشتقة إلاَّ من قضية ضرورية هي الأخرى فستكون قبْلية إطلاقاً. وثانياً: إنَّ التجربة لا تُعطى قط لأحكامهـا كليةً حقيقيّـة وصارمـة، بل كليّـة مُفترضـة ومقارَنة (من خلال الاستقراء) بما معناه تحديداً: في كلّ ما شاهدنـاه حتى الآن، بالـغ ما بلغ، لم نعثر على أيّ استثناء لهذه القاعدة أو تلك. ينتج، إذن، أنَّ حكماً يُفكِّىر بكليّة صـــارمة أي عـــلى نحو لا يقبل أيُّ استثناء ممكن، هو حكم لا يُشتقُ من التجربة، بـل يصدق قبليـاً إطلاقـاً. وما الكليـة الأمْهيريـة إلاّ رفعٌ تعسفيٌ لمـا هو صـادق في معظم الحـالات إلى ما هـو صـادق في جميـع الحالات، كما في هذه القضية مشلاً: كل الأجسام ((هي)) ثقيلة. وعلى العكس، إذا ما تمتُّع حكم بكليّة صارمة ماهـوياً فـإن ذلك يــدل على أنــه من مصدر معــرفي خاص، هــو القدرة عــلى المعرفة القبلية. فالضرورة والكلية الصارمة هما إذن ميزتان موثوقتان للمعرفة القبلية، ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباطاً لا ينفصل. لكن، حيث إن إظهار محدوديتها الأمبيرية في الاستعمال يكون، حيناً، أسهلَ من إظهار عَرَضيَّة الأحكام، أو يكون إظهارُ الكلية اللامحدودة التي نسبها إلى الحكم أكثرُ إقناعاً من إظهار ضرورته حيناً آخر، فإنه يجدر بنـا أن نستعمل، بشكل منفصل، كلًا من المعيارين المذكورين اللذين لا يخطئان.

والحال، إنَّه من السهل إظهار وجود مثل هذه الأحكام الضرورية والكلية بالمعنى الأدق، والقبلية المحضة بالتالي، وجوداً متحققاً في المعرفة البشرية. وما علينا، إذا أردنا مثلاً من العلوم، سوى أنْ نطالع كل قضايا الرياضة، أما إذا أردنا مثلاً من الاستعال الفاهمي الأكثر ابتذالاً، فسنجد القضية: «كل تغير يجب أن يكون له سبب». ففي هذه القضية، يتضمن أفهوم السبب، بوضوح بالغ، أفهوم ضرورة الإقتران بالمسبّب، وبالكلية الصارمة للقاعدة بحيث إنه سيضيع

غاماً فيها لو اشتققناه، كها فعل هيوم، من تكرار إقتران ما يحصل بما يتقدمه، ومما يتاتى من عادة إقران التصورات (ومن ثم من مجرد ضرورة ذاتية). ولأجل التدليل على حقيقة المبادىء القبلية المحضة في معرفتنا، قد يمكن أيضاً إظهار أنه لا غنى عنها من أجل إمكان التجربة، وإظهار ذلك قبلياً بالتالي. إذ من أين يمكن للتجربة عينها أن تستمد يقينها لو كانت جميع القواعد التي تجري بموجبها أمبيرية دائياً، وبالتالي عَرضية: إنه ليصعب علينا عندها أن نَعدها بمثابة مبادىء أولية. وعلى كل حال، يمكن أن نكتفي هنا بما عرضناه من الاستعمال المحض لقدرتنا المعرفية بوصفه، وعلى كل حال، يمكن أن نكتفي هنا بما عرضناه من الاستعمال المحض لقدرتنا المعرفية بوصفه، بعضها القبلي: إنزع تدريجياً كل ما هو أمبيري من أفهومك التجربي للجسم؛ اللون، والصلابة أو الرخاوة، والوزن، واللانفاذ؛ فسيبقي لك مع ذلك المكان الذي لا يمكنك أن تزيله، والذي كان يحتله الجسم (وهو قد غاب الآن تماماً). كذلك، إذا أهملت جانباً كل الخصائص التي تفيدك إياها التجربة في أفهومك الأمبيري عن أي موضوع، سواء كان متجسماً أمْ غير متجسم، فسيبقي للديك واحدة لا يمكنك نزعها وهي التي تجعلك تُفكّره بوصفه جوهمراً أو ملازماً لجوهر (على الرغم من أن في هذا الأفهوم الأخير تعيناً أكثر بما في أفهوم موضوع بعامة). يجب عليك إذن، مرغاً بالضرورة التي يلزمك بها هذا الأفهوم، أن تقرّ بأنّ مقرة القبلي هو في قدرتك المعرفية.

Ш

الفلسفة بحاجة الى علم يعين امكان كل المعارف القبلية، ومبادئها وما صدقها

ثمة ما هو أجدر بالقول من كـل ما تقـدم، وهو: إن بعض المعـارف تخرج حتى عن حقـل جميع التجارب المكنة، ويبدو أنّها توسّع ما صَلَقَ أحكامنا فيها يتعدّى جميع حدودهـا، بواسـطة أفاهيم لا يتناسب معها أيّ موضوع قد يُعطى في التجربة.

وفي هذه المعارف التي تتخطى العالم الحسي وحيث لا يمكن للتجربة أن تعدّل أو تصحّع، تقع مباحث عقلنا التي نَعُدُها، من حيث الهدف النهائي، أفضل أهمية وأسمى بكثير من كل ما قد تفيدنا به الفاهمة في حقل الظاهرات، فترانا غيل إلى محاولة كل شيء والمجازفة حتى بأن نخطى، ولا نتخلى عن أبحاث بمثل هذه الأهمية لأي سبب سواء أكان صعوبة أم ازدراءً أم لا مبالاة. ومشكلات العقل المحض هذه التي لا مفر منها هي الله والحرية والخلود. أما العِلم الذي ليس هدفه النهائي مع كل وسائله سوى حل تلك المشكلات فيسمى الميتافيزيقا، ومنهجه هو في البداية دُغْهائي، بمعنى إنه يحاول بثقة تحقيق الهدف دون أن يتفحص مسبقاً قدرة العقل أو عجزه أمام مشروع ضخم كهذا.

والحال، إنه يبدو من الطبيعي ألا نَشْرع، فور مغادرتنا لأرض التجربة، وبمعارف نمتلكها من دون أن ندري من أين، وعلى ذمة مبادىء نجهل أصلها، ألا نَشرع بتشييد بناء قبل أنْ نتأكد من أسسه بأبحاثٍ تقام بعناية، وبالتالي من دون أن نطرح مسألة كيف يمكن للفاهمة أن تتوصل

إلى كلُّ هذه المعارف القبلية، وأيِّ ما صَدَق ومصداقية وقيمة يمكن أن يكون لها. وبالفعل، ليس ثمة من أمر أقل طبيعية إذا فهمنا بكلمة طبيعية ما ينبغي أن يُقام به حقاً وعقلًا، لكس إذا فهمنا بذلك ما يحصل عادة فليس ثمة، بالمقابل، من أمر أكثر طبيعية وأقرب فهماً من الإهمال الذي استمر طويلًا لهذا البحث. فحيث إن قسماً من هذه المعارف، كالمعارف الرياضية، هـو من زمان في حوزة اليقين، فقد زُيِّن لنا حسنُ الفأل بالأقسام الأخرى على الرغم من أنها قد تكون من طبيعة مختلفة تماماً. أضف أننا خارج دائرة التجربة، وأنَّا على يقين من أنَّ التجـربة لن تنــاقضـنا. ويبلغ الزهو بزيادة معارفنا حداً لا يسعنا معه وقف تقدمنا إنْ لم نصطدم بتناقض واضح. لكن، قد نجتنب هذا التناقض بنسج أوهمامنا بتأنُّ دون أن يقلُّل ذلك من كونها أوهاماً. فالرياضة تُعطينا مثلًا ساطعاً على كيف يمكن أن نـذهب بعيداً في المعرفة القبليـة بمعزل عن التجـربـة. وصحيح أنها لا تهتم بموضوعات ومعارف إلَّا بقدر ما تَمَثَّل في الحـدس. إلَّا أنَّه يمكن إهمـال هذا الظرف بسهولة لأن الحدس المذكور عينه يمكن أن يُعطى قبلياً، فلا يكاد بالتالي يُميَّز من مجرد الأفهوم المحض. فلا تعود نَزْوة التوسع، وقد استحوذ عليها مثل هذا البرهان على قــدرة العقل، ترى حدوداً. وقد تتخيّل اليهامة الخفيفة، وهي تشق الهواء الـذي تشعر بمقــاومته في طــيرانها الحر أنها ستنجح على نحو أفضل في الخلاء. هكذا غادر أفلاطون العالم الحسى لأنه يضع أمام الفاهمة حدوداً بالغة الضيق، فجازف خارج هذا العالم على أجنحة الأفكار في خلاء العقل المحض. ولم يلاحط أن جهوده لم تجعله يتقدم في الطريق لأنه لم يكن لديه أيُّ موضع يرتكز إليه لاستعالُ قواه كي يحقِّق نقلة لعقله. لكن النصيب المألوف للعقل البشري في الاعتبـار هو: أن ينهي بنـاءه بأسرع ما يمكن وأن لا يفحص إلَّا لاحقاً ما إذا كانت الأسس قد وُضعت جيداً. إلَّا أنه سينتحل عندها جميع أصناف الذرائع كي يتعزى بصلابة الأسس، أو بالأحرى كي يــرفض تمامــاً مثل ذلك الفحص المتأخر والخطر. لكن ما يحرّرنا من كـل وهم وشك، أثناء البناء، وما يؤملنا بتعمق موهوم، هو أن قسماً، لعله القسم الأكبر من شغل عقلنا، يقوم عـلى تحليل الأفـاهيم التي سبق أنْ كانت لدينا عن الموضوعات. وهذا ما يرزودنا بمجموعة من المعارف التي، وإن لم تكن سوى إيضاحات أو شروحات على ما سبق أن فُكِّر في أفاهيمنــا (وإن لم يزل مختلطاً)، تُحسّب مــع ذلك ومن حيث الصورة على الأقل، نظراتٍ جديدةً على الـرغم من أنها لا توسُّع الأفاهيم التي لدينا من حيث المادة أو المفهوم، ومن أنها تقتصر على فرزها. وبما أن هذه الوسيلة تعطى معرفة قبلية متحققة تشكل تقدماً موثوقاً ونافعاً، فإنه يتراءى للعقل ودون أن يدري، وتحت تأثـير مزاعم من نوع مختلف تماماً، أن يضيف قبلياً إلى الأفاهيم المعطاة أخرى غريبة تماماً وعلى نحو قبلي، من دون أن يعلم المرء كيف توصل إليها، بل حتى من دون أن يخطر في البال مثل هذا السؤال. ولذا أريد أن أبحث أولًا في الفرق بين هذين النوعين من المعارف.

IV

في الفرق بين الأحكام التحليلية والتأليفية

في جميع الأحكام التي تُفكُّـر فيهـا عـلاقة حـامل بمحمـول (لأني أتكلم هنا عـلى الأحكـام

الموجبة فقط وسيكون من السهل التطبيق على الأحكام السالبة)، تكون العلاقة ممكنة على نحوين: فإما أن ينتمي المحمول (ب) إلى الحامل (أ) بوصفه شيئاً متضمناً في الأفهوم (أ) (بطريقة ضمنية). وإما أن يكون (ب) خارجاً عن أفهوم (أ) خروجاً تاماً على الرغم من أنه مرتبط به. في الحالة الأولى أسمي الحكم تحليلياً، وفي الأخرى أسميه تأليفياً. فالأحكام التحليلية (الموجبة) هي تلك التي يُفكّر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهوية، لكن، علينا أن نسمى أحكاماً تأليفية تلك التي يُفكّر فيها ذلك الاقتران من دون الهوية المذكورة. ويمكن أن تسمى الأولى تفسيرية والأخرى توسيعية، لأن الأولى لا تضيف بالمحمول شيئاً إلى أفهوم الحامل، ولا تفعل سوى أن تفكّكه بالتحليل إلى معانيه الجزئية التي سبق أن فُكرت فيه (وإن بشكل مختلط). في حين أن الأخرى تضيف إلى أفهوم الحامل محمولاً لم يكن ليُفكّر فيه ولم يكن بوسعنا أن نستمده منه بأي تحليل. مثال ذلك، عندما أقول «كل الأجسام ((هي)) ممتدة»، يكون ذلك حكاً تحليلياً، لأنه ليس علي أن أتخطى الأفهوم الذي أعطيه للجسم كي أجد الامتداد مرتبطاً به، بل علي أن أحلًل هذا الأفهوم أي أن أعي فقط المتنوع الذي أفكره فيه دائماً كي أعثر فيه على هذا المحمول؛ إنه إذن حكم تحليلي. وعلى العكس، عندما أقول: «كل الأجسام ((هي)) ثقيلة»؛ فإن المحمول هنا ختلف تماماً عما أفكره في جود أفهوم الجسم بعامة. فإضافة مشل هذا المحمول تعطى إذن حكماً تأليفياً.

إن الأحكام التجربية، بما هي كلك، كلها تأليفية. لأنه سيكون من الخُلف أن أؤسس حكماً تحليلياً على التجربة حيث لا يحقّ لي أن أخرج من أفهومي لأشكّل هذا الحكم، ولا أكون إذن بحاجة إلى شهادة التجربة. إن «الجسم ((هو)) ممتد» قضية واجبة قبلياً وليس حكماً تجربياً. لأن لديّ، قبل الانتقال إلى التجربة، جميع شروط حكمي في الأفهوم، حيث يمكن أن أستخرج المحمول من مبدأ التناقض وحسب، وأعي بذلك، في الوقت نفسه، ضرورة الحكم ضرورة لا يمكن للتجربة أن تفيدني بها. وعلى العكس، وعلى الرغم من أني لا أضمن سلفاً في أفهوم الجسم بعامة، المحمول ((ثقل)) فإن هذا المحمول يدل مع ذلك على موضوع التجربة من خلال جزء منها؛ يمكنني إذن أن أضيف إليه أيضاً أجزاء أخرى من التجربة عينها كأجزاء منتمية إلى أفهوم الجسم. ويمكنني أن أعرف سلفاً أفهوم الجسم تحليلياً بعلامات الامتداد واللاتفاذ والهيئة. . التي تُفكّر جميعها في هذا الأفهوم. لكن إذا ما وسّعتُ الآن معرفتي، وتطلّعتُ إلى التجربة وسأضيفه، بالتالي، تأليفياً بوصفه محمولاً، إلى ذلك الأفهوم. فعلى التجربة يتأسس، إذن، إمكان تأليف المحمول ((الثقل)) مع الأفهوم الجسم، لأن الواحد من هذين الأفهومين، على الرغم من أنه لا يتضمن الآخر، ينتمي، وإنْ عَرضياً، إلى الآخر بوصفه جزءاً من كل، أعني من التجربة التي هي نفسها ربط تأليفي للحدوس، بعضاً ببعض.

أما في الأحكام التأليفية القبلية فتنعدم هذه الوسيلة تماماً. فلو كان على أنْ أتخطى الله فهوم ((أ)) لأعرف أفهوماً آخر ((ب))، بوصفه مرتبطاً به، فلن أجد ما أستند إليه، وما يجعل التأليف مكناً، لأننى مفتقر هنا إلى امتياز البحث في حقل التجربة. ولنأخذ القضية: «كل ما يحدث له

سببه الله فمع أني أفكر، في الأفهوم، ((ما يحدث))، وجوداً يسبقه زمن ما.. الخ. ومع أني من ذلك أشتق أحكاماً تحليلة، إلا أن الأفهوم ((سبب)) هو خارج ذلك الأفهوم تماماً، وهو يدل على أمر غتلف عن ((ما يحدث))، وهو إذن غير متضمّن البتة في هذا التصور الأخير، فكيف نتوصل لنقول إذن على ((ما يحدث بعامة)) شيئاً غتلفاً عنه تماماً، ولنعرف الأفهوم ((سبب))، على الرغم من أنه غير متضمّن فيه، بوصفه عائداً إليه وبالضرورة أيضاً؟ ما هو هنا هذا المجهول الذي تستند إليه الفاهمة عندما تظن أنها تجد خارج الأفهوم ((أ)) محمولاً ((ب)) غريباً عنه وحمّبه مع ذلك مربوطاً به؟ - إنه لا يمكن أن يكون التجربة، لأن المبدأ المشار إليه يضيف التصور الثاني إلى الأول لا بكلية أكبر وحسب، بل أيضاً بقول الضرورة، وبالتالي قبلياً تماماً ويججرد أفاهيم. والحال إنّ المقصد النهائي لمعرفتنا الاعتبارية القبلية ، إنما يستند بأسره إلى مثل وغبور ومنوس عن المبادىء التأليفية أي التوسيعية، لأنه صحيح أن المبادىء التحليلية عظيمة الأهمية وضرورية إنما فقط من أجل الوصول إلى وضوح الأفاهيم ذاك، اللازم لتأليفٍ موثوقٍ ومتوسع بوصفه كسباً جديداً حقاً.

V

جميع علوم العقل النظرية تتضمن احكاما تأليفية قبلية بوصفها مبادىء

1) كل الأحكام الرياضية تأليفية. إن هذه القضية قد أفلتت حتى الآن، على ما يبدو، من ملاحظة عليّ العقل البشري، بل إنها تُضاد على ما يبدو كل تخميناتهم على الرغم من أنها لا تقبل النقض، ومن أنها ذات نتائج مهمة جداً. ذلك أنهم لما رأوا أنّ استدلالات الرياضيين تُحصَّل كلها بموجب مبدأ التناقض (الذي تستلزمه طبيعة كل يقين واجب) ظنّوا أنّ المبادىء قد حصلت أيضاً بفضل مبدأ التناقض؛ وقد أخطأوا الظن: ذلك أنه يمكن أن يُنظر حقاً إلى القضية التأليفية بموجب مبدأ التناقض، إنما لا بذاتها بل فقط، بأن نفرض قضية تأليفية أخرى يمكن للأولى أن تُستنتج منها.

ويجب الملاحظة أولًا، أنّ القضايا الرياضية، بصحيح العبارة، هي دائهاً أحكم قبلية وليس أُمْهِيرية، لأنها مصحوبة بضرورة لا يمكن أنْ نستمـدّها من التجربة. فبإنْ لم يُسلَّم لي بذلك فلا بأس، فَلَسوْفَ أقصر قضيَّتي على الرياضة المحضة التي يستلزم أفهومها نفسه أنْ لا تتضمن أيْ معرفة أمْهِيرية بل معرفة قبلية محضة وحسب.

ويمكن بالطبع أن نظن، في البداية، أن القضية 7 + 5 = 12 هي مجرد قضية تحليلية تتحصل بناء على مبدأ التناقض من أفهوم ((حاصل جمع سبعة وخمسة)). لكن، عندما نرى إليها عن كثب، نجد أن أفهوم ((حاصل جمع سبعة وخمسة)) يتضمن أكثر من جمع العددين في واحد، جمعاً لا يُفكِّر معه البتة ما هو العدد الوحيد الذي يضم العددين الآخرين. فأفهوم ((12)) لا يُفكِّر البتة بمجرد كوني أتصور فقط ((جمع سبعة وخمسة)). ويمكنني أن أحلِّل الأفهوم الذي لديً

عن مثل هذا الجمع المكن قدر ما أشاء فلن أحصل على العدد ((12)). يجب إذن تخطي هذين الأفهومين والاستعانة بالحدس المناسب لأحدهما، وبحدس أصابع اليد الخمسة على سبيل المثال، أو النقاط الخمس (كها ريغنر في حسابه) وبالإضافة التدريجية لوحدات العدد ((خسة)) المعطى في الحدس إلى أفهوم ((سبعة)). وهكذا، آخذ أولاً العدد ((7)) مستعيناً فيها يخص الأفهوم ((5)) بأصابع يدي بوصفها حدساً، وأضيف من ثمّ، الوحدات التي سبق أن جمعتها لأنشىء العدد ((5)) واحدة واحدة، إلى العدد ((7)) بتلك الوسيلة المتخيلة، فأرى العدد ((12)) ينبثق. إنّ ما فكرت فيه حقاً في أفهوم ((حاصل جمع سبعة وخمسة)) هو أنّ ((الخمسة)) يجب أن تضاف إلى ((سبعة)). لكن، لا أن هذا الحاصل يساوي العدد ((12)). والقضية الحسابية هي إذن تأليفية دائماً. وسيزداد اقتناعنا بذلك وضوحاً بقدر ما ناخذ أعداداً أكبر لأنه سيتبده حينئذ أنه لا يكننا البتة أن نعثر على حاصل الجمع بمجرد تحليل أفاهيمنا على أي نحو قلبناها وأعدنا تقليبها من دون الاستعانة بالحدس.

كذلك قلّما يكون أيّ مبدأ في الهندسة المحضة تحليلياً. فإنّ ، «الخط المستقيم هو الأقصر بين نقطتين»، قضية تأليفية، لأن أفهومي عما هو مستقيم لا يتضمن أيّ كمّ ، بل يتضمن كيفاً وحسب. إن الأفهوم ((الأقصر)) هو إذن مضاف كلياً، ولا يمكن أن يُستمدّ من أي تحليل كان للأفهوم ((الخط المستقيم)). ويجب الاستعانة هنا بالحدس الذي وحده يجعل التأليف ممكناً.

والحق، إن عدداً قليلاً من المبادىء التي يفترضها الهندسيون هي فعلاً تحليلية وتستند إلى مبدأ التناقض لكنها أيضاً تصلح لترابط المنهج كقضايا هُوهيّة لا كمبادىء. مثال ذلك: أ = أ، والكل مساو لنفسه، و (أ + ب) > أ، أي إن الكل أكبر من جزئه. أضف إن هذه القضايا عينها، وعلى الرغم من أنها تصدق بمجرد أفاهيم، لا تُقبل في الرياضة إلا لأنه بالإمكان تصورها في الحدس. وما يجعلنا نعتقد عادة أن محمول مثل هذه الأحكام اليقينية يكمن في أفهومنا، وأن الحكم تحليلي بالتالي، هو مجرد نُبس العبارة. بمعنى أنه يجب علينا أنْ نُضيف بالفكر إلى الأفهوم المحطى، محمولاً معيناً، وأنّ هذا الوجوب يعود سلفاً إلى الأفهوم. لكن المسألة ليست في معرفة ما يجب أن نضيف إلى الأفهوم المعطى، بل في ما نفكره فيه حقاً وإنْ على نحو مبهم فقط. وبذلك يتضح أنّ المحمول هو، حقاً، ملازم بالضرورة لهذا الأفهوم لا بوصفه مُفكّراً في الأفهوم عينه، بل بواسطة حدس يجب أن يُضاف إلى الأفهوم.

2) ويتضمن علم الطبيعة (الفيزياء) أحكاماً تأليفية قبلية بوصفها مباديء. وأقتصر على ذلك بعض القضايا، وعلى سبيل المثال: «في جميع تغيرات العالم الجسمي تبقى كمية المادة ثابتة»، أو «في كل تواصل للحركة يجب أن يظل الفعل ورد الفعل واحدهما مساوياً للآخر». ونرى بوضوح أنّ هاتين القضيتين ليستا ضروريتين، ومن أصل قبلي بالتالي، وحسب بل هما أيضاً قضيتان تأليفيتان. لأني في الأفهوم ((المادة)) لا أفكر ((الدوام))، بل فقط حضور هذه المادة في المكان بفعل ملئها له. فأنا إذن ، أتخطى حقيقة الأفهوم ((المادة)) لأضيف إليه قبلياً شيئاً لم أكن أفكره فيه. فليست القضية إذن تحليلية بل، تأليفية ومُفكّرة مع ذلك قبلياً. وذاك هو شأن سائر القضايا فيه المجزء المحض من علم الطبيعة.

3) وفي الميتافيزيقا يجب أنْ يكون ثمة معارف تأليفية تبلية، وحتى إنْ لم نشأ أن ننظر إليها إلا بوصفها مجرد إزماع بالعلم حتى الآن؛ ذلك أنَّ طبيعة العقل البشري تجعله لا غنى له عنها، وأنّ عمله لا يقتصر البتة على مجرد تحليل الأفاهيم التي نُكوّنها قبلياً عن الأشياء، ولا على شرْحِها تحليلاً بالتالي، بل إنّنا نريد أنْ نوسًع معرفتنا قبلياً. وللوصول إلى ذلك يجب علينا أنْ نستخدم تلك المبادىء التي تُضِيف إلى الأفهوم المعطى شيئاً غير متضمَّن فيه، وأنْ نَعْلوَ باحكام تاليفية قبلية إلى أقصى ما يمكن للتجربة نفسها أنْ تلحق بنا؛ ومثلاً هذه القضية: «العالم يجب أن يكون ذا بداية الله من مجرد قضايا تأليفية قبلية .

VI المشكلة العامة للعقل المحض

يربح المرء كثيراً إذا ما استطاع أن يدرج مجموعة من الأبحاث في صيغة مشكلة وحيدة، لأنه بذلك لا يُسهّل، وحسب، عمله إذ يعينه بدقة، بل أيضاً يجعل من الأسهل على أولئك المذين يريدون فحصه أن يحكموا ما إذا كنا قد وفينا غرضنا أم لا. والحال، إن مشكلة العقل المحض الخاصة متضمَّنة في السؤال: كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟.

وإذا كانت الميتافيزيقا ما تزال حتى الآن في حالة من الشك والتناقش قلقة جداً، فإن السبب يعود إلى أنه لم يخطر ببال أحد أن يطرح هذه المشكلة، ولا ربما حتى الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفية؛ وعلى حلّ هذه المشكلة أو على التدليل الشافي على أن الإمكان الذي تسعى إلى توضيحه هو بالفعل ممتنع أبداً، يتوقف قيام الميتافيزيقا أو انهيارها. وقد اعتقد ديقيد هيوم الذي كان من بين جميع الفلاسفة أكثر من اقترب من حل هذه المشكلة، والذي ظل مع ذلك بعيداً عن تعيينها تعييناً وافياً، وعن التفكير فيها بعموميتها، بل الذي توقف فقط عند القضية التأليفية: ارتباط المسبب باسبابه (مبدأالسببية)، اعتقد أن بإمكانه أن يُبين أن مثل هذا المبدأ القبلي هو ممتنع تماماً؛ وأن كل ما نسميه مبتافيزيقا لا يؤدي بنا، وبموجب استدلاله، إلا إلى بحرد توهم لرؤية عقلية مزعومة لما استُعير في الواقع من التجربة فقط، وصار له بفعل العادة، ظاهر الضرورة. ولم يكن هيوم ليزعم زعاً كهذا يهدم كل الفلسفة المحضة، لو كانت مشكلتنا بعموميتها أمام ناظريه. لأنه كان سيرى عندها أنه لن يمكن، بموجب حجته، أن يكون ثمة رياضة محضة، لأن هذه تتضمن بالتأكيد قضايا تأليفية قبلية؛ ولكانت صلامة عقله وفرت عليه ذلك الزغم.

وحلَّ المشكلة المذكورة ينطوي أيضاً على إمكان الاستعمال العقم لي المحض في تأسيس وتحقيق جميع العلوم التي تتضمن معرفة نظرية قبلية بالموضوعات، أي على الاجابة عن هذين السؤالين:

كيف يمكن للرياضة المحضة أن تكون؟ كيف يمكن للعلم الطبيعي المحض أن يكون؟ وحيث إنَّ هذين العلمين معطيان حقاً، فإنه من الملائم أنَّ نسأل كيف هما ممكنان، لأن وجوب إمكانها ثابت بتحققها (1). أما فيها يتعلق بالميتافيزيقا، فإنها قلَها حققت تقدماً حتى الآن. ولا يمكن القول، عن أيَّ ميتافيزيقا عرضت حتى الآن، إنَّها متحققة من حيث غايتها الجوهرية، عما يسمح لكل واحد أن يشك، بقوة، في إمكانها.

ومع ذلك، ويمعنى من المعاني، فإنه يجب أن ينظر إلى هذا النوع من المعرفة كمعطى. فالميتافيزيقا على الرغم من أنبًا ليست متحققة من حيث هي علم، فإنها متحققة من حيث هي استعداد طبيعي (ميتافيزيقا طبيعية)؛ ذلك أنّ العقل البشري، مدفوعاً لا بمجرد التباهي بكثرة المعلومات بل بحاجته الخاصة؛ يتابع سيره بلا ارتداد نحو تلك الأسئلة التي لا يمكن أن تحظى بجواب من أيّ استعمال تجري للعقل أو من أي مبدأ صادر عن ذلك الاستعمال. وهكذا كان ثمة، حقاً، في جميع الأزمنة، نوع من الميتافيزيقا عند جميع الناس مُذ أنْ توصّل العقل عندهم إلى الإعتبار. ولذا سيظل يوجد نوع منها دائماً. وهاكم السؤال الذي يطرح بصددها: كيف يمكن للميتافيزيقا كاستعداد طبيعي أن تكون؟ أعنى كيف تنبثق الأسئلة ـ التي يطرحها العقل المحض على نفسه والتي يندفع، بفعل حاجته الخاصة، إلى الإجابة عنها قدر الإمكان ـ من طبيعة العقل المبشى بعامة.

لكن، بما إننا كنا نقع في تناقضات لا مفرّ منها، في كل مرة كنّا نحاول الإجابة عن تلك الأسئلة الطبيعية مثال: هل للعالم بداية، أم هل وجد منذ الأزل؟ فإنه لا يمكن أن نكتفي بمجرد الاستعداد الطبيعي للميتافيزيقا، أي بالقدرة العقلية المحضة نفسها التي يتولد منها حقاً ودائها نوع من الميتافيزيقا (كائناً ما كان) بل يجب أن يكون من الممكن أن نتوصل بها إلى التثبّت إما من معرفة الموضوعات وإما من جهلنا لها. أعني إلى الحسم إما بصدد موضوعات هذه الأسئلة، وإما بصدد قدرة العقل أو عجزه عن الحكم في شأنها، وبالتالي إما بتوسيع عقلنا بثقة، وإما بوضع حدود له معينة وآمنة. ويمكن لهذه المسألة الأخيرة التي تنجم عن المشكلة العامة المذكورة، أن تصاغ على هذا النحو: كيف يمكن للميتافيزيقا كعلم أن تكون؟

يؤدي نقد العقل إذن، في النهاية وبالضرورة إلى علم. أما استعماله الدُغْمائي فيؤدي بالمقابـل إلى مزاعم لا أساس لها، يمكن أن نعارضها بأخرى تعادلها زعماً، ومن ثَمَّ إلى الرَيْبية.

ولا يمكن لهذا العلم أيضاً أن يترامى إلى حدًّ غيف لأنّ لا عمل لـه مع مـوضوعـات العقل التي تتنوع إلى ما لا نهاية، بل فقط مع العقل نفسه ومع المشكلات التي تنبئق برمتهـا من صلبه،

⁽¹⁾ وفيها يتعلق بالعلم الطبيعي المحض فإنه يمكن لبعضهم أيضاً أنْ يشك بوجوده الفعلي. لكن ليس علينا سوى أنْ نلقي نظرة على مختلف القضايا التي تَمثُل في بداية الفيزياء بصحيح معناها (أي الأميرية) مثال قصايا: ((دوام نفس كمية المادة، والعطالة، وتساوي الفعل ورد الفعل)، حتى نقتنع في الحال أنها تُعلِّع فيزياء محضة (أو عقلية) تستحق، بوصمها علماً حقيقياً، أن تُعرَض على حدة بكامل ما صدقها ضيقاً كان، أم متسعاً.

والتي تطرحها عليه لا طبيعة الأشياء المختلفة عنه، بل طبيعته هو. فيها إنْ يعرف تمام المعرفة قدرته بالنسبة إلى الموضوعات التي تقدمها التجربة حتى يصبح من السهل إذن أنْ يعين، على نحو كامل وموثوق، نطاق وحدود الاستعمال الذي يمكن أن يجاوله خارج حدود كل تجربة.

يمكننا إذن، ويجب علنيا أن نَعُدَّ جميع المحاولات التي جرت دُغْمائياً حتى الآن لإنشاء مسافيزيقا، كأبًا لم تكن. لأنَّ ما في هذه المحاولة أو تلك من تحليلات، أي من مجرد تحليل للأفاهيم القائمة قبلياً في عقلنا، ليس هو بَعْدُ غاية الميتافيزيقا التي عليها أن تزيد تأليفياً معرفته القبلية، بل هو مجرد تمهيد. إنَّ ذلك التحليل لا يصلح لهذه الغاية لأنه لا يفعل سوى أن يبين ما هو متضمَّن في تلك الأفاهيم وليس كيف نتوصل قبلياً إلى تلك الأفاهيم كي نستطيع أن نعين، فيها بعد، استعمالها الصحيح بالنظر إلى موضوعات كل المعرفة بعامة. إنّ التخلي عن كل تلك فيها بعد، استعمالها الصحيح بالنظر إلى موضوعات كل المعرفة بعامة. إنّ التخلي عن كل تلك الانكارها والتي لا مفرَّ منها كذلك في الطريقة الدُغْمائية، قد عَرَّت منذ زمن طويل أنواع الميتافيزيقا القائمة حتى الآن من كل تقدير. وسنحتاج بالأحرى إلى الحزم حتى لا ننصرف عن الميتافيزيقا القائمة حتى الآن، أنْ نوفّر للعلم اللازم للعقل البشري، والذي يمكن قبطع جذوعه إنما لا يمكن المتبعة حتى الآن، أنْ نوفّر للعلم اللازم للعقل البشري، والذي يمكن قبطع جذوعه إنما لا يمكن المتبعة حتى الآن، أنْ نوفّر للعلم اللازم للعقل البشري، والذي يمكن قبطع جذوعه إنما لا يمكن المتبعة حتى الآن، أنْ نوفّر للعلم اللازم للعقل البشري، والذي يمكن قبطع جذوعه إنما لا يمكن القتلاع جذوره، نمواً مردهراً ومثمراً.

VII

فكرة علم خاص اسمه نقد العقل المحض، وأقسامه

من كل ما تقدم، ينتج إذن فكرة علم خاص يمكن أن يُسمّى نقد العقل المحض. ولأن العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادىء المعرفية القبلية، فإن العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادىء معرفة شيء ما على نحو قبلي تماماً. وإن أورغانوناً للعقل المحض سيكون مجموعة تلك المبادىء التي بموجبها يمكن للمعارف القبلية المحضة أن تُكتسب أو تقوم حقاً. والتطبيق المفصل لمثل هذا الأورغانون سيعطي سِسْتاماً للعقل المحض. لكن بما أن ذلك يفوق قدرتنا حالياً، وبما أنه لا يزال من غير المعروف ما إذا من الممكن هنا بعامة، أن نوسع معرفتنا وفي أي الحالات بمكن ذلك، فإنه يمكن أن نَعُد العلم الذي يقتصر على محاكمة العقل المحض ومصادره وحدوده، بمثابة تمهيد ليسستام العقل المحض. ويجب أن لا يسمى هذا العلم، مذهباً بل نقداً للعقل المحض وحسب. ولن تكون فائدته بالنظر إلى الإعتبار سوى سلبية، فهي ستصلح لا لتوسيع عقلنا بل فقط لتطهيره وصونه من الأخطاء، مما يشكل ربحاً كبيراً جداً. وأسمي لتوسيع عقلنا بل فقط لتطهيره وصونه من الأخطاء، عما يشكل ربحاً كبيراً جداً. وأسمي ترسندالية كل معرفة لا تهتم بعامة بالموضوعات بقدر ما تهتم بطريقتنا في معرفة الموضوعات من يشكل كامل كلاً حيث يجب أن تكون عكنة قبلياً. وسيسمى سستام تلك الأفاهيم فلسفة تير سندالية. لكن هذه الفلسفة بدورها مسألة تفوق قدرتنا في البداية، لأن على هذا العلم أن يتضمن بشكل كامل كلاً من المعرفة التحليلية والمرفة التأليفية القبلية، وهو بالتالي ذو بطاق أوسع بكثير من مرمى من المعرفة التحليلية والمرفة التأليفية القبلية، وهو بالتالي ذو بطاق أوسع بكثير من مرمى

قصدنا، لأنه يجب علينا ألا ندفع التحليل إلا إلى ما نضطر إليه كي نرى إلى مبادىء التأليف القبْلي في تمام ما صدقها الذي هـ و موضوع اهتمامنا الوحيد. ويمكن أن نسمي هـذا البحث بالضبط، لا مذهباً بل نقداً تِرْسِندالياً وحسب، لأنه يهدف لا إلى توسيع معارفنا نفسها بل إلى تصويبها فقط، ولأن عليه أن يعطينا محكاً لقيمة جميع المعارف القبلية أو لا ـ قيمتها. ومن ثُمَّ فإنَّ نقداً كهذا هو، إن أمكن، تمهيد لأورغانون، فإن لم ينجح في ذلك، فسيهيُّء على الأقل لقانـون العقـل المحض الذي بمـوجبه يمكن أن يُعـرض السستام الكـامل لفلسفـة العقل المحض تحليليـاً وتأليفياً. وسواء كان يقوم على توسيع المعرفة القبلية أم على حدَّها. فإن يكون ذلـك ممكناً، وأن يكون مثل هذا السستام ذا نطاق غير واسع بحيث نامل بإنجازه تماماً، فإن في وسعنا أن نخمّن ذلك سلفاً بفعل أن موضوعنا هنا ليس طبيعة الأشياء التي لا تُستَنفذ، بل الفاهمة التي تحكم على طبيعة الأشياء وأيضاً الفاهمة منظوراً إليها فقط من حيث معرفتنا القبْلية للمـوضوع؛ ومخـزونها لا يمكن أن يظل مخفياً عنا لأنه ليس علينا أن نبحث عنه خارجنا، وكـل شيء يحملنا عـلى الظن أنـه من الضيق بحيث يمكن أن ندركه بكامله، ونحكم على قيمته أو لا ـ قيمته، ونقـدّره حق قدرة. وعلينا ألَّا نتوقع أن نجد هنا نقداً للكتب ولسستام العقل المحض، بل نقداً لقدرة العقل المحض نفسها. وبالاستناد إلى هذا الأساس وحسب، يمكن أن يصير لـدينا محلك موثـوق للقيمة الفلسفية للمؤلَّفات القديمة والمحدثـة في هذا الباب، ومن دونه سوف يُحاكِم المؤرخ والقاضي غـير المؤهل مزاعم الأخرين التي لا أساس لها بمزاعمهما الخاصة التي لا أساس لها هي الأخرى.

والفلسفة الترسيندالية هي فكرة علم، يقوم نقد العقل المحض برسم مخططه الكامل معارياً، أي بجبادي، ويضمن في الوقت نفسه تمامية أجزاء البنيان ورسوخها. وهي سستام كل مبادىء العقل المحض، ولا يسمى هذا النقد نفسه فلسفة تررسندالية لسبب واحد هو أنه كي يكون سستاماً كاملاً يجب أن يتضمن أيضاً تحليلاً مفصلاً لكل المعرفة البشرية القبلية. وصحيح أنه يجب على نقدنا أن يضع أمام أعيننا تعداداً كاملاً لكل الأفاهيم الأصلية التي تؤلف المعرفة المحضة المذكورة، إلا أنه يمتنع بحق عن التحليل المفصل للأفاهيم عينها، وعن الإحصاء الشامل لكل ما يشتق منها. لأن هذا التحليل سيكون من جهة غير مطابق لهدف النقد من حيث لا يعرض سوى إشكال التأليف الذي هو أصلاً مرام النقد بأسره، وسيكون من جهة أخرى مخالفاً لوحدة المخطط، أن نأخذ على عاتفنا اتمام ذاك التحليل وذاك الاشتقاق اللذين يمكن الاستغناء عنها بالنسبة إلى مقصدنا. ومن السهل، مع ذلك، معالجة نقص تلك التهامية في التحليل أو في الاشتقاق بما سنزود به لاحقاً من أفاهيم قبلية، شرط أن تكون الأفاهيم موجودة أولاً بوصفها مبادىء توسيعية للتأليف وأن لا ينقصها شيء بالنظر إلى ذلك المقصد الجوهري.

إلى نقد العقل المحض، ينتمي إذن كل ما يكون الفلسفة التِوْسِنْدالية؛ والنقد هو الفكرة التامّة للفلسفة الترسندالية إنّما ليس هو هذا العلم عينه بعد، لأنه لا يتقدم في التحليل إلاّ بقدر ما يلزم من أجل محاكمة المعرفة التأليفية القبلية، محاكمة شاملة.

وفي تقسيم مثل هذا العِلْم، نـولي اهتهامـاً خاصـاً ما يـلي: يجب ألاّ يدخـل فيه أيّ أفهـوم

ينطوي على أيّ شيء أمْيري. ويجب أن تكون المعرفة القبلية محضة تماماً. ومن ثُمَّ، فإنّ المبادىء العليا والأفاهيم الأساسية للأخلاق، على الرغم من كونها معارف قبلية، لا تنتمي إلى الفلسفة الترسندالية، لأن أفاهيم اللذة والألم والرغبات والميول. الخ وهي جميعاً من أصل أمهيري يجب أن تدخل مع ذلك بالضرورة في بناء سِسْتَام الأخلاق المحضة، لا بوصفها أساساً لوصايا أخلاقية بل، بوصفها عائقاً يجب تخطيه في أفهوم الواجب، أو بوصفها جاذباً يجب ألا نجعل منه مبدأ بل، بوصفها عائقاً يجب تخطيه في أفهوم الواجب، أو بوصفها إنما الاعتباري وحسب. لأن كل ما هو عملي، من حيث يتضمن محرِّضات، يرجع إلى المشاعر التي تنتمي إلى المصادر الأمهيرية للمعرفة.

وإذا شئنا الآن أن نقسم هذا العلم بموجب وجهة النظر الكلية ليستمام بعامة، فيجب أن يتضمن النقد الذي نقوم به: أولاً تعليم عناصر العقل المحض، وثانياً تعليم مناهجه، وسيكون لكل جزء رئيس، أقسامه الفرعية التي ليس علينا أن نعرض أسسها هنا، بل يكفي في المدخل أو التقديم أن نشير وحسب إلى أن ثمة أرومتين للمعوفة البشرية قد تنطلقان من جذر مشترك ربما، إنما بجهول لدينا، وهما: الحساسية والفاهمة، بالأولى تعطى لنا الموضوعات أما بالثانية فتفكر. وإذا كانت الحساسية تتضمن تصورات قبلية تشكل الشرط الذي بموجبه تعطى لنا الموضوعات، فإنها تنتمي إلى الفلسفة الترسيدالية ويجب أن تشكل تعليم الحساسية البرسيدالي القسم الأول من تعليم العناصر، لأن الشروط التي بموجبها تعطى موضوعات المعرفة البشرية تسبق تلك التي من تعليم العناصر، لأن الشروط التي بموجبها تعطى موضوعات المعرفة البشرية تسبق تلك التي بموجبها تفكر.

I

تعليم العناصر الترسنـدالي

الجزء الأول الاستطيقا الترسندالية

{I}

أياً كان نمط الصلة التي قد تكون بين معرفة وموضوعات وأياً كانت الوسيلة فإنه ما به تقرم صلة لا متوسطة بينها، وما يصبو كل تفكير إلى توسّله هـ والحدس. لكن هـ ذا الحدس لا يـ وجد إلا إذا أعطي الموضوع لنا، وهو أمر ممتنع بدوره، وعلى الأقل بالنسبة إلينا نحن البشر، إلا بشرط أن يؤثّر الموضوع بطريقة معيّنة في الذهن. والقدرة على (تلقي) التصورات بالطريقة التي بها نتأثر بالموضوعات الوافدة، تسمى الحساسية. فبواسطة الحساسية إنما تعطى لنا الموضوعات، وهي وحدها تزودنا بالحدوس. لكن الفاهمة هي التي تفكر هذه الموضوعات ومنها تتولد الأفاهيم. ويجب على كلّ فكر أن يكون على صلة في النهاية بحدوس، سـ واء تم ذلك مباشرة (directe)، أم بطرق ملتوية (indirecte) بواسطة بعض العلامات، ومن ثم بالحساسية عندنا، حيث لا يوجد عندنا طريقة أخرى يمكن أنْ يعطى بها أيّ موضوع.

وأثر موضوع على القدرة التصورية من حيث تتأثر به، هو الاحساس. والحدس الذي على صلة بالموضوع بواسطة الإحساس يسمى أميرياً. والموضوع اللا متعين لحدس ٍ أُمّهيري يسمى ظاهرة.

وما يتناسب مع الاحساس في النظاهرة أسمّيه مادتها، أما ما يُمكّن متنوع النظاهرة من أن يُنسَّق بموجب علاقات معينة، فأسمّيه صورة الظاهرة. وحيث إن ما يمكّن كل الإحساسات من أن تُنسّق وتتخذ صورة معينة، لا يمكن أن يكون هو الآخر احساساً، وحيث إنه لا تعطي لنا مادة أيّ ظاهرة إلّا بعدياً، فإنه يجب أنّ تكون صورتها قائمة قبلياً في النذهن ومهيأة لها جميعاً، ويجب أن يكون من الممكن بالتالي، النظر إليها بمعزل عن كلّ احساس.

وأسمي محضة (بالمعنى الترسندالي) جميع التصورات الني لا يعثر فيها على أيّ شيء ينتمي إلى

الإحساس. وعليه متكون الصورة المحضة للحدوس الحسية بعامة قبلياً في الذهن الذي فيه يُحدس جميع متنوع الظاهرات بموجب علاقات معينة. ويمكن أن تدعى صورة الحساسية المحضة هذه حدساً محضاً. فأنا عندما أجرّد تصوري لجسم من كل ما تُفكّره فيه الفاهمة، مثل الجوهر والقوة والانقسام. المخ. ومن كلّ ما ينتمي إلى الإحساس مثل اللانفاذ والصلابة واللون الخ. . يبقى لي مع ذلك شيء من ذلك الحدس الأميري: هو الامتداد والهيئة. وهما ينتميان إلى الحدس المحض الذي يقيم قبلياً في الذهن وبوصفه مجرد صورة الحساسية، حتى بمعزل عن أي موضوع متحقق للحواس وعن أي إحساس.

وأسمي أُسْتِطِيقا(1) ترسندالية عِلْم كل مبادىء الحساسية القبلية، ويجب إذن أن يكون ثمة علم كهذا يشكل القسم الأول من تعليم العناصر التِرْسِنْدالية في مقابل القسم الذي يتضمن مبادىء الفكر المحض والذي سيسمى المنطق التِرْسِنْدَالي.

ففي الأستيطيقا الترسندالية نعزل بالتالي أولاً الحساسية بصرف النظر عن كل ما تفكره الفاهمة بأفاهيمها، حتى لا يبقى فيها سوى الحدس الأميري. وننحّي ثانياً عنه كل ما ينتمي إلى الإحساس حتى لا يبقى فيه إلاّ الحدس المحض ومجرد صورة الظاهرات، وهي الشيء الوحيد اللذي يمكن للحساسية أن تعطيه قبلياً. ونحصّل من هذا البحث أنَّ ثمة صورتين محضتين للحدس الحسي، بوصفها مبادىء للمعرفة القبلية، وهما المكان والزمان اللذان سننصرف إلى فحصها الآن.

الفصل الأول في المكان {2}

عرض ميتافيزيقي لهذا الأفهوم

بواسطة الحس الخارجي (وهو إحدى خصائص ذهننا) نتصور الموضوعات بوصفها خارجة

الألمان هم وحدهم من يستعمل اليوم لفظ إستيطيقا للدلالة على ما يسميه الآحرون نقد الذوق. وستند هذه التسمية إلى الأمل الحائب الذي أمله المحلل الرائع بـومغارتن من اخضاع حكم نقد الجميل إلى مبادىء عقلية ورفع قواعده إلى مستوى العلم لكن ذاك الجهد ذهب سدى، لأن تلك القواعد أو المعايير هي، من حيت مصادرها الأساسية، أمپيرية فقط ولا يمكنها البتة، بالتالي، أن تصلح كقوانين قبلية متعينة يجب وفقاً لها أن ينتظم حكمنا الإستيطيقي. وهذا الأخير هو بالأحرى ما يشكل المحك الحقيقي لصحة القواعد. لذا يجدر بنا إما أن نرفض هذه التسمية ونحنفظ بها لذلك التعليم الذي هو علم حق، (وبلك نقترب من لغة وفكرة القدماء الذي كان تقسيم المعرفة إلى (٥) هم الاستطيقا حيناً معنى ترسندالياً وحيناً آخر دلالة سيكولوجية

^(*) حسية وعقلية.

عنا وبوصفها جميعها في المكان. وهناك تكون هيئتها وكميتها وعلاقاتها المتبادلة متعينة أو قابلة للتعين. والحس الباطن الذي بواسطته يحدس الذهن نفسه أو حالته الباطنة، لا يعطي حدساً بذات النفس بوصفها شيئاً، إلا أنه صورة متعينة بموجبها فقط يصير حدس الحالة الباطنة بمكناً، بحيث يُتصور كل ما ينتمي إلى التعينات الباطنة بموجب علاقات الزمان. وكما إن المكان لا يمكنه أن يكون شيئاً فينا، كذلك فإن الزمان لا يمكنه أن يُحدس خارجياً. في المكان وما الزمان؟ هل هما من الكائنات المتحققة؟ وإذا كان صحيحاً أنها مجرد تعينات، بل مجرد علاقات للأشياء فهل هما مما ينسب إليها في ذاتها حتى وإن لم تكن محدوسة؟ أم هما مما يلازم صورة الحدس وحدها، ويلازم بالتالي قوام ذهننا الذاتي الذي بدونه لا يمكن نسب هذه المحمولات إلى أي شيء؟ ـ كي نستعلم عن ذلك، علينا أن نفحص أولاً أفهوم المكان. ونفهم بالعرض التصور الواضح (وإن غير المفصل) لكل ما ينتمي إلى أفهوم. لكن هذا العرض هو ميتافيزيقي عندما يتضمن ما يصور الأفهوم بوصفه معطى قبلياً:

1) المكان ليس أفهوماً أمهرياً استُمِدً من تجارب خارجية. ذلك أنه حتى يمكن لبعض الاحساسات أن تتعلق بشيء خارجي عني (أي بشيء قائم في موضوع آخر من ذلك المكان الذي أوجد فيه)، وحتى يمكنني أنْ أتصور الأشياء بعضها خارج وإلى جانب بعض، وبالتالي لا من حيث هي متميزة وحسب، بل من حيث هي قائمة في مواضع مختلفة أيضاً، يجب أنْ يكون تصور المكان في الأساس سلفاً. ومن ثَمَّ فإنَّ تصور المكان لا يمكن أنْ يُستَمد بالتجربة من علاقات النظاهرات الخارجية، بل إنَّ التجربة الخارجية عينها ليست ممكنة إلا بواسطة ذلك التصور.

2) المكان هو تصور ضروري قبلي يشكل أساساً لجميع الحدوس الخارجية ولا يمكن البتة أن نتصوّر أنْ ليس هناك مكان رغم أنّه يمكننا أنْ نفكر أنْ ليس ثمة من موضوعات في المكان. فهو يُعَدُّ بمثابة شرطٍ لإمكان الظاهرات، لا بمثابة تعين تابع لها، وهو تصور قبلي يشكل أساساً للظاهرات الخارجية بالضرورة.

(8) المكان ليس أفهوماً سياقياً، أو، كما يقال، أفهوماً عاماً لعلاقة الأشياء بعامة، بل هو حدس محض. ذلك أنه لا يمكن بدءاً أن نتصور سوى مكان واحد، وعندما نتكلم على عدة أمكنة فإننا لا نفهم بذلك إلا أجزاء المكان الواحد بعينه. وهذه الأجزاء لا يمكنها أن تكون سابقة على المكان الوحيد الذي يضمها جميعاً كما لو كانت عناصره (التي يمكن تركيبه منها)، بل لا يمكنها أن تفكّر إلا به. فهو ماهوياً واحد؛ ويستند المتنوع الذي فيه، وبالتالي الأفهوم العام للأمكنة بعامة، إلى حدود حصرية فيه وحسب. وينجم عن ذلك من قمّ أن الحدس القبلي به (الذي ليس أمْپيرياً) يوجد في أساس جميع أفاهيمها. وعليه فإن جميع المبادىء الهندسية، مثال «مجموع زاويتين في المثلث هو أكثر من الثالثة»، ليست مستنتجة البتة من أفاهيم عامة للخط وللمثلث، بل من الحدس، وذلك قبلياً وبيقين ضروري.

4) المكان يُتصور بوصفه كماً لا متناهياً معطى. والحال، إنه يجب أن نفكُر حقاً كل أفهوم بوصفه تصوراً متضمّناً في كثرة لامتناهية من متنوع التصورات الممكنة (من حيث طابعها المشترك)

وإنه، من ثم يدرجها تحته، لكن لا يمكن لأي أُفْهوم بما هو كذلك أن يفكّر وكأنه يتضمن ذاتياً كثرة لامتناهية من التصورات. والحال، إن المكان يفكّر على هـذا النحو (لأن جميع أجزاء المكان توجد معاً في اللامتناهي). فالتصور الأصلي للمكان هو إذن حدس قبلي وليس أُفهوماً.

{3}

العرض الترسندالي لأفهوم المكان

أفهم بالعرض الترسندالي شرحاً لأفهوم بـوصفه مبـدأ يَكّننا من فهم إمكـان معارف تـاليفية قبلية أخرى. والحال، إن هذا يستلزم أمرين: 1) أن تصدر مثل هذه المعارف حقاً، عن الأفهوم المعطى. 2) أن لا تكون المعارف ممكنة إلاّ بافتراض نمط التفسير المعطى لذلك الأفهوم:

الهندسة هي علم يعين خصائص المكان تأليفياً، ومع ذلك، قالياً. فهاذا يجب أن يكون إذن تصور المكان حتى تكون مثل تلك المعرفة ممكنة به؟ _ يجب أصلاً أن يكون المكان حدساً، لأنه من مجرد أفهوم لا يمكن أن نستمذ أي قضية تتخطى الأفهوم، وهو أمر حاصل في الهندسة مع ذلك (المدخل V). لكن، على ذلك الحدس أن يقوم فينا قبلياً، أي قبل أي إدراك لموضوع، وعليه بالتالي أن يكون حدساً محضاً وليس أميريا. ذلك أنّ القضايا الهندسية يقينية كلها، أعني، إنها مربوطة بوعي لضرورتها، وعلى سبيل المثال: «المكان ذو أبعاد ثـلاثة وحسب». فمثل هذه المقضايا، لا يمكن أن تكون قضايا أميرية أو أحكام تجربية أو أن تشتق من مثل هذه الأحكام (المدخل II).

والأن كيف يمكن أن يُقيم حمدس خارجي في المذهن، يسبق الأشياء نفسها، وكيف يمكن الأفهومها أن يتعين قبلياً فيه؟ إن ذلك لا يمكن أن يَحدُث إلاّ بقدر ما يكون مقرّه في الذات بوصفه قوامها الصُوري القابل للتأثر بالموضوعات ولاستقبال تصوّرها دون توسط، أيْ لحدسها، بوصفه من ثمّ، مجرد صورة للحس الخارجي بعامة.

إن شرحنا هو إذن الوحيد الذي يجعلنا نفهم إمكان الهندسة بوصفها معرفة تأليفية قبلية. وكل نمط تفسير آخر لا يزودنا بذلك، يمكن أن نفرقه عنه بتلك الميزة وإن كان له به بعض الشبه في الظاهـر.

استنتاجات من الأفاهيم السابقة

أ) المكان لا يمثّل لا خاصية للأشياء في ذاتها ولا هذه الأشياء في علاقاتها فيها بينها، أعي لا يمتل أي تعين لها يكون ملازماً للموضوعات نفسها، ويبقى إذا جردنا الحدس من جميع شروطه الذاتية. لأنه ليس ثمة من تعيّنات، لا مطلقة ولا نسبية، يمكن أن تُحدس قبل وجود الأشياء التي إليها ترجع، وقبلياً بالتالي.

ب) المكان ليس سوى صورة جميع ظاهرات الحواس الخارجية، أي سوى شرط الحساسية الذاتي الذي به يكون حدس خارجي ممكناً لنا. والحال، إن كون قدرة تلقي الذات التي تتأثر بموضوعات، تسبق بالضرورة جميع حدوس هذه الموضوعات، يجعل من المفهوم كيف أن صورة جميع الظاهرات يمكن أن تكون معطاة في الذهن قبل كل الادراكات المتحققة وبالتالي قبلياً، وكيف يمكنها، بوصفها حدساً محضاً على جميع الموضوعات أن تتعين به، أن تكون متضمنة لمبادىء علاقاتها قبل أي تجربة.

لا يمكننـا إذن الكلام عـلى المكان والأشيـاء الممتدة الـخ، إلّا من وجهة نـظر الانسان. وإذا خرجنا من الشرط الذاتي الذي من دونه لن نقدر على أن نتلقى حدساً خارجياً، أعني أن نتأثر بالموضوعات، فلن يَعْني تصوّر المكان شيئاً. ولا يُربط هذا المحمول بالأشياء، إلّا من حيث تبـدو لنا، أي من حيث هي موضوعات للحساسية. والصورة الثابتة لقدرة التلقي، التي نسميها حساسية، هي الشرط الضروري لجميع العلاقات التي بها نحدس الموضوعات بوصفها خارجية. فإذا ما جرَّ دناها من هذه الموضوعات فستكون حدساً محضاً يحمل اسم المكان. وحيث إنَّه لا يسعنـا أن نجعـل من شروط الحسـاسيـة الخـاصـة شروطـاً لإمكـان الأشيـاء، بـل فقط شروطـاً لظاهراتها، فإنه يمكننا القول إن المكان يتضمن جميع الأشياء التي يمكن أن تظهر لنا خارجياً، إنما لا شيء من الأشياء في ذاتها جميعاً، سواء كان بإمكاننا أن نحدسها أم لا، وأياً كانت الـذات التي يمكنها ذلك. لأنه يمتنع علينا أن نحكم على حدوس يمكن أن تكون لكائناتٍ مفكِّرة سوانا، وأن نعلم ما إذا كانت مرتبطة بالشروط عينها التي تحصر حدوسنا، والتي هي صالحة لنا كلياً. أما إذا حصرنا أفهوم الذات بحدود الحكم فسيصدق الحكم عندئذ بلا حدود. فالقضية هذه: «كل الأشياء متجاورة في المكان»، تصدق ضمن هـذه الحدود حصراً: أن تؤخـذ الأشياء بـوصفهـا موضوعاً لحدسنا الحسى. فإذا أضفت إذن الشرط إلى الأفهوم هنا وقلت: «جميع الأشياء، بما هي ظاهرات خارجية، متجاورة في المكان، فستصدق هذه القاعدة كليـاً وبلا حصر. يعلَّمنـا عرضنـا إذن، واقعية المكان (أي مصداقيته الموضوعية) بالنسبة إلى كل ما يمكن احضاره خارجياً بـوصفه موضوعاً، ولكن يعلمنا، معاً، مثالية(٣ المكان بالنسبة إلى الأشياء عندما ينظر العقل إليها في ذاتها من دون أن يأخذ بالحسبان قِوام حساسيتنا . نحن نزعم إذن، للمكان واقعيةً أمهيرية (بالنسبة إلى كل تجربة ممكنة) ومع ذلك في الوقت عينه مثالية (") ترسندالية. مما يعني أنه سيكون لا شيئاً، ما إن نهمل، جانباً، شرط إمكان كل تجربة ونسلم به بوصفه شيئاً يؤسس الأشياء في ذاتها.

لكن خارج المكان لا يوجد أي تصور ذاتي آخر متعلق بشيء خارجي، يمكن أن يسمًى قبلياً، موضوعياً. لأننا لن نستمد منه أي قضايا تأليفية قبلية كتلك التي تستمد من حدس المكان ({3}) والتي لا تخالطهم إذا ما توخينا الدقة في اللفظ أيّ مِثالية (الله على الرغم من أنها تشترك مع تصور المكان بهذا: إنها تابعة فقط للقوام الذاتي لنمط احساسنا كالبصر والسمع واللمس بالنسبة لاحساسات الألوان والأصوات والحرارة، التي لأنها مجرد إحساسات وليست حدوساً، لا تجعلنا نعرف أي موضوع تلقائياً أو قبالياً على الأقل.

^(*) مثالية هنا تضاد واقعية، ويجب أن تفهم بمعنى ذاتية (م. و).

وعلبه، فإن القصد من هذه الملاحظة هو فقط الحد من جرأة من يخطر بباله أن نفسر المثالية التي نزعمها للمكان بأمثلة ناقصة جداً لأننا ننظر حقاً إلى الألبوان والطعوم مثلًا، لا بوصفها خصائص للأشياء، بل فقط بوصفها تغيرات في ذاتنا، يمكن أن تكون متنوعة بتنوع الأفراد. إلا أن ما هو في هذه الحالة بجرد ظاهرة أصلًا، كالوردة مشلًا، تحسبه الفاهمة الأمهيرية شيئاً في ذاته، مع أنه من وجهة نظر اللون قد يبدو ختلفاً لكل عين. وعلى العكس، فإن الأفهوم الترسندالي للظاهرات في المكان هو تنبيه نقدي إلى أنه لا شيء، مما هو محدوس بعامة في المكان هو شيء في ذاته، وليس المكان صورةً للأشياء، قد تكون خاصة بها في ذاته، بل إن الموضوعات ليست معروفة لدينا البتة في ذاتها، وأن ما نسميه موضوعات خارجية ليس سوى مجرد تصورات لحساسيتنا التي صورتُها المكان ومُتَضَافِفُها الحقيقي، الشيء في ذاته، لا يُعرف بذلك ولن يعرف. لكن لا يُسأل عن ذلك في التجربة قط.

الفصل الثاني في الزمان {4}

عرض ميتافيزيقي لأفهوم الزمان

1) الزمان ليس أفهوماً أمْهــــرياً مُشتقًا من أيّ تجربة. ذلك أن المَعِيَّة شأنها شأن التتالي لا تدرك إنْ لم يشكل تصور الزمان أساساً لها. وبموجب هذا الشرط فقط يمكن تصور أنَّ شيئاً يوجد مع شيء آخر في زمن واحد (معاً) أو في أزمنة مختلفة (على التوالي).

2) الزمان هو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس. فليس بوسعنا أنْ ننسخ الزمان بالنسبة إلى الظاهرات بعامة. على الرغم من أنه بالإمكان تجريد الزمان من الظاهرات. فالـزمان إذن معطى قبْلي. وفيه وحده يكون تحقق الظاهرات بمكناً؛ ويمكن لهـذه أن تختفي كلها معـاً، أما هو نفسه (بوصفه شرط إمكانها العام) فلا يمكن أن يُلغى.

3) وعلى هذه الضرورة القبلية، يتأسس أيضاً إمكان المبادىء اليقينية لعلاقات الزمان أو مسلمات الزمان بعامة. فليس له سوى بعد واحد: الأزمنة المختلفة ليست معاً بل تتالى (في حين أن الأمكنة المختلفة، لا تتتالى بل تكون معاً). ولا يمكن لهذه المبادىء أن تستمد من التجربة لأنه ليس بوسع هذه أن تعطي كلية صارمة ولا يقيناً ضرورياً، ولا يمكنها أن تقول سوى: ذاك ما يعلمه الادارك الحسي المشترك وليس ذاك ما يجب أن يكون. أما تلك المبادىء فتصلح لقواعد بموجبها تكون التجارب بعامة ممكنة؛ فهي تُعلّمنا قبل التجربة وليس بها.

4) الزمان ليس أفهوماً سياقيّاً، أو أفهوماً عاماً كما يقال، بـل صورة محضـة للحدس الحسي.

والأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزمان الواحد. والحال، إنّ التصور الذي لا يمكن أن يعطى إلاّ من خلال موضوع واحد خاص به، يكون حدساً. وعليه، فإن القضية: «إن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون معاً»، لا تستخرج من أفهوم عام، بـل هي قضية تـاليفية لا يمكن أنْ تصدر عن مجرّد أفاهيم، فهي إذن متضمنة بلا توسط في الحدس وفي تصوّر الزمان.

5) لا تناهي الزمان لا يعني أكثر من أن كل كمية متعيّنة من الزمان ليس ممكنة إلا باقتصارات في الزمان الواحد الذي يشكل أساساً لها، وعليه يجب أن يكون تصور الزمان الأصلي معطى بوصفه لا محدوداً. لكن، عندما لا يكون بالإمكان تصور أي جزء من أجزاء الموضوع وأي كمية إلا بقصره، فإن التصور كاملاً لا يمكن أن يعطى بأفاهيم لأن هذه لا تتضمن إلا تصورات جزئية ويجب أن يكون ثمة حدس لا متوسط يشكل أساساً لها.

{5}

عرص ترسندالي لأفهوم الزمان

يمكن أنْ أعود بصدد ذلك إلى رقم 3. حيث وضعتُ لزيد من الايجاز ما هو تروسندالي بخاصة، تحت عنوان العرض الميتافيزيقي. وأضيف هنا، إنَّ أفهوم التغير شأنه شأن أفهوم الحركة (تغير الموضع) ليس ممكناً إلا بتصور الزمان وفيه. وأنه إذا لم يكن هذا التصور حدساً (باطناً) قبلياً فإنَّ أي أفهوم، أياً كان، لن يمكنه أنْ يجعل إمكان التغير مفهوماً في الموضوع الواحد بعينه، أي إمكان ربط المحمولات المتضادة تناقضياً (مثال وجود شيء في موضع ولا وجود هذا الشيء بعينه في موضع آخر). ولا يمكن لتعينين متضادين تناقضياً أن يهلائها شيئاً واحداً إلا في الزمان، أي على المتالي. يشرح أفهومنا الزماني إذن، إمكان جميع المعارف التأليفية القبلية التي تتضمنها نظرية الحركة العامة، وهي ليست نظرية عقيمة.

{6}

استنتاجات من تلك الأفاهيم

أ) الزمان ليس شيئاً يوجد في الذات، أو يلازم الأشياء بوصفه تعيناً موضوعياً يبقى، من ثمّ، إذا جرّدنا حدسها من جميع الشروط الذاتية: ذلك أنه في الحالة الأولى، سيكون شيئاً متحقق الوجود دون موضوع متحقق. أما في الحالة الثانية، وبصفته تعيناً للأشياء نفسها أو نسقاً لها، فَلَنْ يكون بإمكانه أنْ يُعطى قبل الموضوعات بوصفه شرطها ولا أنْ يُعرف ويُحدس قبلياً بقضايا تأليفية. وعلى العكس، سيكون ذلك سهلاً لو كان الزمان مجرد الشرط الذاتي الذي بموجبه يكن لجميع الحدوس أن تقيم فينا. لأنّه سيمكن عندئذ لصورة المحدس الباطن هذه أنْ تصور قبل الموضوعات ومن ثمّ قبلياً.

ب) الزمان ليس سوى صورة الحس الباطن، أي صورة حدسنا لذاتنا ولحالتنا الباطنة. ذلك أنّ الزمان لا يمكنه أنْ يكون تعيناً للظاهرات الخارجية، فهو لا ينتمي لا إلى هيشة، ولا إلى موقع، بل يعين على العكس علاقة التصورات بحالتنا الباطنة. وبالضبط، لأن هذا الحدس الباطن لا يعطي أي هيئة، فإننا نستعين على سدّ هذا النقص بالتمثيل، وبتصور التتالي الزماني بخط يمتد إلى ما لا نهاية، وتشكّل غتلف أجزائه سلسلة ذات بعدٍ واحد. ونستنتج من خصائص ذلك الخط، كل خصائص الزمان مع هذا الاستثناء الوحيد: إنّ أجزاء الخط هي معاً، في حين أن أجزاء الزمان هي دائماً متتالية. وينجم عن ذلك بوضوح أن تصور الزمان عينه هو حدس، لأن جيع علاقاته يمكن أن يعبر عنها بحدس خارجي.

ج) الزمان هو الشرط الصوري القبلي لجميع الظاهرات بعامة. فالمكان من حيث هو صورة محضة لجميع الحدوس الخارجية ، يقتصر بوصفه شرطاً قبلياً ، على الظاهرات الخارجية وحسب. وعلى العكس، وبما أن جميع التصورات سواء كانت موضوعاتها أشياء خارجية أم لا، تنتمي مع ذلك تلقائياً ، وبوصفها تعينات للذهن ، إلى الحالة الباطنة ، وبما أنّ هذه الحالة الباطنة تخضع دائماً للشرط الصوري للحدس الباطن ، وتنتمي منه ثمّ إلى الزمان ، فإن الزمان هو شرط قبلي لجميع الظاهرات بعامة ، وهو على الأصح ، شرط لا بتوسط للظاهرات الباطنة (لنفسنا) ، وبدلك من أثمّ ، شرط بتوسط للظاهرات الخارجية . فإذا كان بإمكاني أن أقبول قبلياً : إنّ جميع الظاهرات المخان وبموجب علاقات المكان ، فإنه يمكنني القول بشكل عام إطلاقاً ، وانطلاقاً من مبدأ الحس الباطن : إن جميع الظاهرات بعامة ، أي كل موضوعات الحواس ، هي وانطلاقاً من مبدأ الحس الباطن : إن جميع الظاهرات بعامة ، أي كل موضوعات الحواس ، هي في الزمان وتخضع بالضرورة لعلاقات الزمان .

فلو نحينا جانباً طريقتنا في حدس أنفسنا باطناً، وفي ضم جميع الحدوس الخارجية بواسطة ذلك الحدس في المتصوّره، ولو أخذنا من نَمَّ الموضوعات كها قد تكون في ذاتها، فسيكون الزمان عند ثلا للخدس في المتصوّره، ولو أخذنا من نَمَّ الموضوعية إلاّ بالنظر إلى الظاهرات من حيث هي أشياء قد نظر إليها بوصفها موضوعات حواسنا. لكنه لن يكون موضوعياً إدا ما أهملنا حساسية حدسنا ومن ثَمَّ غط التصور الخاص بنا، وتحدّثنا عن أشياء بعامة. فالزمان ليس إذن سوى الشرط الذاتي لحدسنا (البشري) الذي هو دائهاً حسي، أي الذي لا يكون إلاّ من حيث نتأتَّر بالموضوعات) وهو في ذاته لا ميء خارج الذات، دون أن يقلل ذلك من أنه موضوعي بالمضرورة، بالنسبة إلى جميع الطاهرات، ومن ثمّ أيضاً بالنسبة إلى جميع الأشياء التي يمكن أن نصادفها في التجربة. ولا يمكننا القول: إنّ جميع الأشياء هي في الزمان، لأنّنا في أفهوم الأشياء بعامة إنّا نجرّدها من كل غط حدسي، ولأن الحدس هو نفسه الشرط الذي بموجبه ينتمي الزمان بعامة إنّا نجرّدها من كل غط حدسي، ولأن الحدس هو نفسه الشرط الذي بموجبه ينتمي الزمان (موضوعات للحدس الحسي) هي في الزمان، فسيكون للمبدأ صحته الموضوعية الحقيقية وكليته القبلة.

وعليه فإنّ زعمنا يفيد واقعية الزمان الأمهيرية، أي مصداقيته الموضوعية بالنسبة إلى جميع الموضوعات التي يمكن أن تعطى لحواسنا على الإطلاق. وبما أن حدسنا هو دائماً حسي، فإنه لا يمكن أن يُعطى لنا البتة في التجربة أي موضوع غير ملحق بشرط النزمان. وعلى العكس، فإننا نتكر على الزمان كل دعوى بالواقعية المطلقة، أعني بالتعلق تعلقاً مطلقاً وبمعزل عن صورة تنكر على الزمان كل دعوى بالواقعية المطلقة، أعني بالتعلق تعلقاً مطلقاً وبمعزل عن صورة تنسب إلى الأشياء بوصفه شرطاً لها أو خاصية. وعلى كل حال، فإنّ الخصائص التي تنسب إلى الأشياء في ذاتها، لا يمكن أن تُعطى لنا بحواسنا البتّة. فوثالية الزمان الترسندالية إذن هي هذه: لو جردنا الحدس الحسي من شروطه الذاتية، فسيكون الزمان كلا ـ شيء، ولن يمكنه أن ينسب إلى الموضوعات بحد ذاتها (بمعزل عن علاقتها بحدسنا) لا كمقوم لها ولا كملازم. ومع ذلك، فإن مثالية الزمان، شأنها شأن مثالية المكان، لا يمكن أن تقارن بخداع الإحساسات، لأننا نعرض فيها واقعاً موضوعياً حتى للظاهرة التي تنطوي على ذلك الخداع. لكن هذا الواقع يندثر تماماً إذا لم يكن مجرد واقع أميري، أي إذا لم ينظر إلى الموضوع كمجرد ظاهرة. ويحسن الرجوع حول هذه النقطة إلى الملاحظة السابقة في الفصل الأول.

{7} إيضاح

ضد هذه النظرية، التي تقر للزمان بواقعية أمپيرية وتنكر عليه الواقعية المطلقة والتروسندالية، واجهني أناس ثاقبو النظر باعتراض بلغ من الإجماع حداً حَسِبْتُ معه أنه يجب أن يكون مطبوعاً لدى كل قارىء لم يتعوّد على على مثل تلك النظرات. ويُقال الإعتراض هكذا: ثمة تغيرات متحققة (وهو الأمر الذي يمدل عليه أو يبرهنه تبدّل تصوراتنا نحن، حتى عندما نريد إنكار الظاهرات الخارجية، بما في ذلك تغيراتها)؛ والحال، إنّ التغيرات ليست ممكنة إلا في الزمان؛ فالزمان إذن شيء متحقق. وليس في الردّ أيّ صعوبة. فأنا أوافق على الدليل بكامله. فالزمان هو على كل حال أمر متحقق، أعني إنه الصورة المتحققة للحدس الباطن. وإنه إذن ذو واقعية ذاتية بالنسبة إلى التجربة الباطنة، أيْ إنّ لمديّ حقاً تصور الزمان وتصور تعيّناتي فيه. فهو إذن متحقق، لا كموضوع بل كنمط تصور لذاتي بوصفها موضوعاً. لكن، لو كان بإمكاني أنْ أحدس ذاتي، أو لو كان بإمكان كائن آخر أن يحدسني من دون شرط الحساسية هذا، لكانت أحدس ذاتي، أو لو كان بإمكان كائن آخر أن يحدسني من دون شرط الحساسية هذا، لكانت على تصور النعير من ثمّ. تبقى إذن واقعيته الأمپيرية بمثابة شرط لجميع تجاربنا. أما الواقعية المطلقة، فيلا يمكن أن تنسب إليه بموجب ما ذكرناه أعلاه. فهو ليس سوى صورة لحدمنا المطلقة، فيلا يمكن أن تنسب إليه بموجب ما ذكرناه أعلاه. فهو ليس سوى صورة لحدمنا البطن (أ). فإذا ما رفعنا الشرط الخاص بحساسيتنا فإن أفه وم الزمان سيرتفع أيضاً، فهو ليس البطن أنه و فيها على تصور النعنا، فهو ليس معون من أنه أنه و أنه و النهان سيرتفع أيضاً، فهو ليس

⁽¹⁾ يمكنني بالطبع أن أقول: إن تصوراتي يَتْلي بعضها بعضاً، لكنّ ذلك يعني فقط أننا نَعِيْها بوصفها في تنال زمني، أي بموجب صورة الحس الباطن؛ مما يعني أن الزمان ليس شيئاً في ذاته ولا أيّ تعين ملازم لـلأشياء موضوعياً.

ملازماً للموضوعات نفسها، بل فقط للذات التي تحدسها.

لكن السبب الذي جعل ذلك الاعتراض يحظى بمثل ذلك الإجماع، وبالضبط من قبل أولئك الذين ليس لديهم، مع ذلك، أي حجة مقنعة ضد تعليم مثالية المكان، هو أنهم لم يكونوا يأملون بإظهار واقعية المكان المطلقة إظهاراً يقينياً حيث منعت عليهم ذلك المثالية (التي تسرى أن تحقق الأشياء الخارجية لا يخضع لأي برهان صارم، في حين أن تحقق موضوع حسنا الباطن (ذاتي وحالتي) واضح للوعي بلا توسط. وحسب رأيهم، قد تكون تلك الأشياء بجرد ظاهر، أما هذا الموضوع فأمر متحقق لا يمكن إنكاره، لكنه لم يخطر ببالهم أنَّ هذين، ودون أنْ نُنكر عليها تحققها كتصورات، لا ينتميان مع ذلك إلاّ إلى الظاهرة التي لها دائماً وجهان: أول، فيه ينظر إلى الموضوع في ذاته (بمعزل عن نمط حدسه، فيظل قوامه من جراء ذلك احتمالياً دائماً) وآخر فيه ينظر إلى صورة حدس ذلك الموضوع، التي يجب أن نبحث عنها لا في الموضوع نفسه، بل في الذات التي يظهر لها الموضوع، ودون أن يقلل ذلك من تعلّق الصورة حقاً وضرورة، بظاهرة ذلك الموضوع.

وعليه، فإنَّ الزمان والمكان مصدران معرفيان، يمكن أنَّ نستمـدٌّ منها قبليــاً معارف تــاليفية متنوعة كتلك التي تعطى عنها الرياضة المحضة مثلًا ساطعاً بالنسبة إلى معرفة المكان وعــلاقاتــه. ذلك أنها معاً يُعدَّان صورتين محضتين لكل حدس حسى، وأنها يجعلان بذلك القضايا التأليفيـة القبلية ممكنة. لكن هذين المصدرين المعرفيين يعيّنان بذلك حدودهما (كمجرد شروط للحساسية)، ذلك أنَّها لا يتعلقان بالموضوعات إلَّا من حيث يُنظر إليها بوصفها ظـاهرات وليس من حيث تُعَدّ أشياءً في ذاتها. والظاهرات تشكل وحدها حقل مصداقيتهما، فإذا ما خرجنا منه، فلن نجد لهما أيُّ استعْمال موضوعي. وفيها عدا ذلك تُخَـلِّي واقعيَّةُ المكان والزمان الثقةَ كاملة بالمعرفة التجربية، لأننا دائمًا على يقين بذلك سواء كمانت تَيْنك الصورتان ملازمتين بالضرورة للأشياء في ذاتها، أم لمجرد حدسنا بالأشياء. وعلى العكس، فإن أولئـك الذين يـزعمون واقعيـةً مطلقة للمكان والزمان سواء حسبوهما من المقومات أم من الملازمات، سيناقضون مبادىء التجربة نفسها. لأنهم إنْ اتخذوا الرأي الأوّل (كيا يفعل جزب الفيزيائيين الرياضيين بعامة) وجب عليهم أن يسلموا باللا _ شيئين (المكان والزمان) اللذين (دون أن يكونا مع ذلك شيئاً متحققاً) لا يوجـدان الا ليضمًا في ذاتهما كل ما هو متحقق، بوصفهما سرمديين ولا متناهبين وقائمين بذاتهما. وإِنْ تَبَنُّوا الرأي الثاني (الذي هو رأي بعض الفيزيائيين الميت افيزيقيين) وإذا كان الـزمان والمكـان عندهم علاقات للظاهرات مستمدة من التجربة، إنما بالطبع متصوّرة بشكل مبهم في ذلك التجريد عن التجربة (علاقات تجاور أو تتال،ٍ) فيجيب عليهم أن ينكروا على التعاليم الرياضيّة القبلية المتعلقة بالأشياء المتحققة (في المكان مشلًا) مصداقيتها، أو على الأقبل يقينها الضروري، لأن مثل ذلك اليقين لا يمكن أن يكون بعدياً، ولأن أفاهيم المكان والزمان القبلية لن تكون، تبعاً لذلك الرأي، سوى إخْتِلاقات للمخيلة يجب أن نبحث عن مصدرها الحقيقي في التجربة التي،

^(*) العلسفة المثالية (م.و.)

من علاقاتها المجرّدة، شكلت المخيلة شيئاً يتضمن ما فيها من كلي حقاً، إنما ما لا يمكنه أن يقوم خارج الحدود التي تحدّه بها الطبيعة. وصحيح أنّ الرأي الأول يترك حقل الظاهرات مفتوحاً للمزاعم الرياضية، إلا أنَّ الشروط عينها بالمقابل تعيقهم بصورة خاصة عندما يريد الفهم أنْ يخرج من ذلك الحقل. وصحيح أنَّ الآخرين يمتازون في هذه النقطة بأنَّ تصورات المكان والزمان لا تعيق طريقهم عندما يريدون أنْ يحاكموا الموضوعات لا بوصفها ظاهرات، بل فقط في علاقتها مع الفاهمة، إلا أنَّه لا يمكنهم لا أنْ يؤسِّسوا إمكان المعارف الرياضية القبلية (حيث ينقصهم حدس قبلي حقيقي وذو مصداقية موضوعية) ولا أنْ يقيموا توافقاً ضرورياً بين قضايا التجربة وتلك المزاعم. أما نظريتنا حول القوام الحقيقي لتينك الصورتين الأصليتين للحساسية، فإنها تغلب على الصعوبتين معاً.

لا يمكن للاستطيقا الترسندالية أن تتضمن إلا عنصرين اثنين، أعني المكان والزمان. ذاك ما يتحصّل بوضوح من أنَّ جميع الأفاهيم الأخرى المنتمية إلى الحساسية، تشترط شيئاً أمهيرياً، بما في ذلك أفهوم الحركة الذي يجمع العنصرين. لأنّ هذا الأخير يشترط إدراك شيء يتحرك. وليس في المكان منظوراً إليه في ذاته، من متحرك؛ يجب إذن أن يكون المتحرك شيئاً يُصادف في المكان فقط من خلال التجربة، وأن يكون بالتالي معطى أمبيرياً. وليس بوسع الإستطيقا الترسندالية من ثمّ أن تَعُدّ مِنْ بين معطياتها القبلية، أفهوم التغيّر، لأن الزمان ليس هو نفسه الذي يتغير بل شيء ما في الزمان. المطلوب بالتالي التجربة.

{8}

ملاحظات عامة حول الاستطيقا الترسندالية

I من الضروري أولاً أن نشرح بأكثر ما يمكن من الوضوح، رأينا فيها يتعلق بالقوام
 الأساسي للمعرفة الحسية بعامة، دفعاً لأي تأويل خاطىء لها.

فقد أردنا أن نقول، إن كل حدسنا ليس سوى تصور للظاهرة، وإنّ الأشياء التي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها، ولاعلاقاتها قائمة في ذاتها على نحو ما تظهر لنا، وإنّا إذا نسخنا ذاتنا أو حتى مجرد القوام الذاتي للحواس بعامة، فسيختفي كل قوام الأشياء وكل علاقاتها في المكان والزمان، بل المكان والزمان عينها، لأنها بما هي ظاهرات، لا يمكن أن توجد في ذاتها بل فينا وحسب. أما ما قد تكون عليه الموضوعات في ذاتها، وبمعزل عن قدرة تلقي حساسيتنا، فهو ما سيظل مجهولاً تماماً بالنسبة إلينا. فنحن لا نعرف سوى نمط إدراكها، وهو نمط خاص بنا، إنما قد لا يكون ضرورياً لكل كائن على الرغم من أنه لدى كمل إنسان ومن أن لا عمل لنا إلا معمد. والمكان والزمان صورتا نمطنا المحضتان، والإحساس بعامة مادته. ويمكننا معرفة المكان والزمان قبل تحقق أي إدراك، ولذا يحملان اسم الحدس المحض، أما الإحساس فهو ما في معرفتنا يجعلها تسمى معرفة بعدية أي حدساً أميرياً. والأولان ملازمان بالضرورة المطلقة ما في معرفتنا يجعلها تسمى معرفة بعدية أي حدساً أميرياً. والأولان ملازمان بالضرورة المطلقة

لحساسيتنا أياً كان نوع إحساساتنا؛ أما الآخر، فيمكن أن يكون كثير التنوع. وحتى لو تمكنا من رفع حدسنا هذا إلى أعلى درجة من الوضوح، فلن نقترب أكثر من قِـوام الأشياء في ذاتها. ذلك أننا لا نعرف على أي حال معرفة تـامة سـوى نمط حدسنا أي حساسيتنا الخاضعة أبداً لشرطيً المكان والزمان الملازمين أصلًا للذات. وما قد تكون عليه الأشياء في ذاتها لن نعـرفه أبـداً، ولا حتى بأوضح معرفة لظاهرتها، وهي المعرفة الوحيدة المعطاة لنا.

إنَّ القول، إنّ كل حساسيتنا ليست سوى تصور غامض للأشياء يتضمن ما في الأشياء عنها، لكن فقط بتجميع العلائم والتصورات الجزئية التي لا نميزها بشكل واع بعضاً عن بعض، إنما هو تزوير لأفاهيم الحساسية والظاهرة، وإبطال لكل النظرية حولها، وإفراغها من المعنى. إنَّ الفرق القائم بين تصور غامض وتصور واضح هو منطقي وحسب، ولا يطال المضمون. فأفهوم الحقوق الذي تستعمله الفاهمة العامية ينطوي حقاً على ما يمكن أنْ يُستمد بألطف الاعتبارات، مع أننا في استعماله العامي والعملي لا نعي مختلف التصورات المتضمنة في بألطف الفكرة. ولا يمكننا أنْ نقول استناداً إلى ذلك، إنَّ الأَفهوم العامي هو حسي ومقتصر على الظاهرة، لأن الحقوق لا يمكن أن تظهر لنا البتة، بل إنْ أَفهومها يقيم في الفاهمة ويُعثّل قوام الأفعال (الخلقي) الخاص بها في ذاتها. وعلى العكس، فإنَّ تصور جسم في الحدس لا يتضمن البتة ما يمكن أنْ يختص بموضوع في ذاته، بل فقط ظاهرة الشيء ونمط تأثرنا به؛ ويسمَّى تلقي قدرتنا المعرفية حساسية، ويبقى بعيداً جداً عن معرفة الموضوع في ذاته حتى لو أمكننا التوغل في قدرتنا المعرفية حساسية، ويبقى بعيداً جداً عن معرفة الموضوع في ذاته حتى لو أمكننا التوغل في الظاهرة إلى قعرها.

لقد وسمت فلسفة ليبنس . قولف إذن جميع الأبحاث حول طبيعة معرفتنا وأصلها بوجهة نظر خاطئة تماماً عندما لم تنظر إلى الفرق بين الحسي والمعقول إلا بوصفه فرقاً منطقياً، في حين إنه يَرْسِنْدائي صراحة، ولا يتعلق بصورة وضوحها وغموضها وحسب، بل بأصلها ومضمونها، بحيث إننا بواسطة الأول لسنا نعرف قوام الأشياء في ذاتها على نحو غامض وحسب بل إنّنا لا نعرفها البتة، وما أن نرفع قوامنا الذاتي حتى يرتفيع معه الموضوع المتصوّر مع الخصائص التي ينبسها إليه الحدس الحسي، ولا يعود بإمكانه أنْ يَمثُل في أيّ محل، لأنَّ قوامنا الذاتي نفسه هو بالضبط ما يُعينُ صورة الموضوع كظاهرة.

ومع أنّنا نُفرِق عادةً في الظاهرات بين ما يُلازم ماهوياً حدسها ويتصدُق بعامة في كلّ حدس بشري، وبين ما لا يعود للظاهرات إلا مصادفة، فلا تعتمد مصداقيته على قوام الحساسية بعامة، بل على وضع حاسة من الحواس أو تنظيمها الخاص. ومع أنّه يُقال تبعاً، على المعرفة الأولى إنّها تمثل الموضوع في ذاته وعلى الثانية إنّها لا تمثّل سوى الظاهرة. إلّا أن ذلك التفريق هو أمّهيري فقط. فلو توقفنا هنا (كما يحصل عادة) وصرفنا النظر (كما يجب أنْ يحصل) عن هذا الحدس الأميري بوصفه بجرد ظاهرة لا نعثر فيها على ما يتعلق بشيء في ذاته، فإن تفريقنا الترويندالي سيختفي، وسيظن أنّنا نَعْرِف الأشياء في ذاتها، في حين أنّ لا عمل لنا في أيّ مكان (من عالم الحواس) إلا مع الظاهرات حتى في أكثر أبحاثنا تعمقاً في موضوعاته. فنحن نقول مثلاً عن قوس

قُزّح، إنّه مجرد ظاهره أثناء الإمطار المُشْمِس، ونسمّي ذلك المطر الشيء في ذاته، الأمر الذي يظل صحيحاً طالما أننا نفهم الأفهوم هذا فيزيائياً وحسب، أي طالما أننا ننظر إليه كشيء يتعين في التجربة الكلية وأياً كان وضع الحواس، إنما في الحدس وعلى نحو معين دون سواه. لكن إذا ما أخذنا هذا الشيء الأمْهيري بعينه، ودون أنْ نهتم بتوافقه مع أيَّ حسَّ بشري، وسألنا ما إذا كان يُمثّل أيضاً موضوعاً في ذاته (وليس نقاط مطر لأنها من حيث هي ظاهرات، هي أشياء أمهيرية)، فإن السؤال الذي يدور على الصلة بين التصور والموضوع سيكون تِرْسِنداليًا، ولن تكون هذه النقاط مجرد ظاهرات وحسب، بل إنّ شكلها المستدير والمكان الذي فيه تقع سيكونان لا شيء في الذات بل مجرد تغيرات أو حالات لحدسنا الحسي، أما الشيء البرسندالي فسيظل مجهولاً بالنسبة الذات.

والملاحظة المهمة الثانية على استطيقانا الترسندالية هو أننا لا نوصي بها بوصفها فرضاً عتملاً وحسب، بل أيضاً، بوصفها من اليقين والثبوت بقدر ما يمكن أن يطلب من نظرية عليها أن تصلح كأورغانون. ولكي نجعل هذا اليقين واضحاً تماماً سنختار حالة يمكن أن تظهر مصداقيتها بجلاء وتلقى ضوءاً أكبر ما جاء في {3}.

لنفرض إذن أنَّ المكان والزمان يـوجدان في ذاتهما موضـوعياً وأنهما شرطـا إمكان الأشيـاء في ذاتها، فإن أول ما يتبينٌ هـو، أنَّ القضايـا اليقينية والتأليفيَّة تصـدر قبلياً وبعـدد كبير عن هـذين الأفهومين وبخاصة عن المكان الذي نتخذه هنا بخاصة مثـلًا. وبما أنَّ قضيايا الهندسة تُعْرف تاليفياً وقبلياً وبيقين ضروري، فإني أسأل من أين لكم هذه القضايا، وإلى ماذا تستند فاهمتنا لترتقي إلى هذه الحقائق الضرورية إطلاقاً والصادقة كلياً؟ ليس ثمـة من طريق آخـر إلّا من خلال الأفـاهيم الأمپيري الذي عليه تتأسس لا يمكن أن تعطينا من القضايا التأليفية إلا تلك التي هي أمهيرية وحسب أو التي تــاتي من التجـربــة والتي من ثــمُّ لا يمكن أن تنـطوي عــلي الضرورة والكليــة المطلقة، ميزتي كل قضايا الهندسة. أما بالنسبة إلى الوسيلة الأولى والوحيدة التي تسمح بالوصول إلى مثل تلك المعارف بمجـرد أفاهيم أو حـدوس قبلية، فمن الـواضح أنـه من مجرد أفـاهيم، لا يمكن أن نستمد أي معرفة تأليفية بل مجرد معارف تحليلية. وإليكم القضية: «لا يمكن لخطين مِستقيمين أن يضمَّا أي مِكان وأن يشكلا من ثم أيّ شكل، ، حاولوا أنْ تستمدوا هذه القضية من أفهـوم الخط المستقيم وأفهوم العـدد اثنان. وخـذوا أيضاً القضيـة الأخرى: «إنـه بثلاثـة خطوط مستقيمة بمكن أنْ نؤلف شكلًا، وحاولوا أن تستمدوها أيضاً من مجرد هذه الأفاهيم. إنَّ جميع جهودكم ستذهب سدى وستكونون مرغمين على اللجوء إلى الحدس كما يحصل دائماً في الهندسة . فأنتم تمنحون إذنَّ أنفسكم موضوعاً في الحدس، لكن من أيُّ نوع هو هذا الحدس؟ هل هو قبـلي محض أم أمبيري؟ إذا كان أمبيرياً، لن يكون بالإمْكـان أن يُستخرج منـه أيُّ قضية صـادقة كليـاً وبالأحرى أيُّ قضية يقينية، لأنه ليس بوسع التجربة أنْ تعطي مثل هذه القضية. وعليكم من ثُمُّ أن تمنحوا أنفسكم الموضوع قبلياً في الحدس وأنَّ تقيموا على هذا الموضوع قضيتكم التـاليفية. فإذا لم يكن فيكم قوة تحـدس قبلياً، وإذا لم يكنْ هـذا الشرط الذاتي من حيث صـورته هـو معاً الشرط القبيلي الكلي الذي وحده يجعل موضوع الحدس (الحارجي) نفسه ممكناً؛ وإذا كان الموضوع (المثلث) شيئاً في ذاته، لا صلة بينه وبين ذاتكم، فكيف يمكنكم القول: إنَّ ما هو ضروري في شروطكم الذاتية لبناء مثلث، يجب أيضاً أنْ يصادف بالضرورة في المثلث في ذاته؟ ذلك أنه لا يمكنكم أن تضيفوا إلى أفاهيمكم (عن الخطوط الثلاثة) أي أفهوم جديد (الشكل) يجب أن يُقيم بالضرورة في الموضوع. لأن هذا الموضوع معطى قبل معرفتكم وليس بها. فإذا لم يكن المكان (وأيضاً الزمان) مجرد صورة لحدسكم تتضمن الشروط القبلية التي بموجبها وحدها يمكن للاشياء أن تكون لكم موضوعات خارجية هي لا شيء في ذاتها من دون هذه الشروط الذاتية، فإنه لن يمكنكم أن تُقيموا شيئاً البتة قبلياً وتأليفياً بصدد الأشياء الخارجية. فمن الشابت والبقيني إذن، وليس فقط من الممكن أو المحتمل، أنّ المكان والزمان بما هما شرطان ضروريان لكل تجربة (خارجية وباطنة) ليسا سوى مجرد شرطين ذاتين لكل حدسنا؛ وأنّ جميع الموضوعات لكل تجربة (خارجية وباطنة) ليسا سوى مجرد شرطين ذاتين لكل حدسنا؛ وأنّ جميع الموضوعات بالعلاقة معها مجرد ظاهرات وليست أشياء معطاة لذاتها على هذا النحو، ولذا يمكننا أن نقول بصدد الظاهرات أمور كثيرة تتعلق صورتها، في حين لا يمكننا أنْ نقول أي شيء عن الشيء في بصدد الظاهرات أمور كثيرة تتعلق صورتها، في حين لا يمكننا أنْ نقول أي شيء عن الشيء في ذاته الذي يؤسس هذه الظاهرات.

II ـ ولتدعيم هذه النظرية حول مثالية الحس الخارجي ومثالية الحس البـاطن أيضاً، ومن ثم حول مثالية جميع أشياء الحواس بـوصفها مجـرد ظاهـرات يمكن أن نستفيد من الــــلاحظة المهمـــة التالية: إن كل ما، في معرفتنا، ينتمي إلى الحدس (إذن ما عـدا الشعور باللذة والألم، والارادة، التي ليست معارف البتة) يتضمن مجرد علاقات: علاقات بين مواضع في حدس واحد (امتداد)، وعلاقات تغيّر المواضع (الحركة) وقوانين تُعينَ هذا التغير (القوى المحركة). لكنّ ما هـو ماثِـل في المؤضع، أو ما يفعل في الأشياء عينها بمعزل عن تغيّر الموضع، لا يُعطى بذلك. والحال، إنّ مجرد علاقات لا تجعلنا نعرف شيئاً في ذاته. ويمكننا أنْ نحكم بالتالي أن الحسّ الخارجي، من حيث لا يعطينا سوى مجرد تصورات علائقية ، يمكن أنْ يتضمن في تصوّره علاقة موضوع بُسذات وحسب، وليس الجوَّاني العائد إلى الشيء في ذاته. والأمر على هذا النحو بالضبط فيها يخص الحس الباطن. إذ فيه تشكل تصورات الحواس الخارجية المادة الخاصة التي نملأ بها ذهننا، وليس هــذا وحسب، بل إن الزمان الذي نضع فيه هـذه التصورات والـذي يسبق وعينا بهـا في التجربـة ويؤسسها من حيث هو الشرِط الصوري لنمط تـرتيبنا لهـا في ذهننا، يتضمّن، سلفـاً، علاقـات التتالي والمعيـة وعلاقة الـ معاً بالمتتالي (الدائم). والحال، إن ما يمكنه، بوصفه تصوراً، أنْ يسبق كل فعل تفكير في شيء هو الحدس. ويما أن صورة الحدس، التي لا تصوّر شيئاً، ما لم يكن ثمة شيء قد وضع في الذهن، لا تتضمّن سوى علاقات، فإنه لا يمكنها أن تكون سوى نمط تأثر الذهن بنشاطه الخاص؛ أي بوضعه لتصوره، ومن ثُمُّ بـذاته. أعنى بحسُّ بـاطن وفقاً لصـورتـه. وإن كـل مـا يتصوَّره حسَّ هو دائماً بهذه الصفة ظاهرة. وعليه: إمَّا يجب عدم الإقـرار بأيَّ حسَّ بـاطن، وإمَّا يمكن للذات، موضوعِه، أنْ تُتصور به كظاهرة وحسب، وليس كما قـد تحكم هي على ذاتهـا فيما لو كان حدسها تلقائياً محضاً، أي ذهنياً حقاً. وكل الصعوبة هنا هي في معرفة كيف يمكن للذات أنْ تحدس نفسها بنفسها باطناً. لكن هذه الصعوبة عامّة على كل نظريّة. إنّ وعى اللهات (البصيرة) هو تصور بسيط للأنا، فلو كان كل المتنوع الذي في الذات يعطى بفعل نشاطه السذاتي حقاً، لكان الحدس الباطن ذهنياً. أما عند الإنسان فيستلزم هذا الوعي إدراكاً باطناً للمتنوع المعطى سلفاً في الذات؛ والنمط الذي عليه يُعطَى في الذهن دون أي تلقائية، يجب أن يسمى، بسبب من هذا الفرق، حساسية. ولو كان على قدرة وعي الذات لذاتها أن تكتشف (أن تُزكِنُ) ما يُقيم في الذهن، لوجب إذَنْ أنْ تؤثّر فيه، ولأمكنها بهذا وحدها أن تولّد حدساً بذاتها، لكن صورته، التي تؤسسه من قبل في الذهن، تعين في تصور الزمان غط اجتماع المتنوع في الذهن. ذلك أن هذا الأخير يحدس نفسه بنفسه لا كما يتصور نفسه هو تلقائياً وبدون توسط، بل بموجب غط تأثره الباطن وبالتالي كما يبدو لنفسه، وليس كما هو.

III ـ عندما أقول؛ إنَّ حدس الموضوعات الخارجية وكذلك الحدس الذاتي للذهن يصور كل منهم موضوعه في المكان وفي الزمان كما تتأثر به حواسنا، أي كما يبدو لنا، فإني، لا أريد أن أقول إنّ هذه الموضوعات هي مجرد ظاهر. ذلك أننا ننظر دائماً إلى الأشياء وكـذلك إلى القِوام الذي نَّسبه إليها في الظاهرة، كشيء معطى حقاً، من حيث إن هـذا القوام لا يتعلق إلَّا بنمط حـدس الذات في علاقتها مع الموضوع المعطى: وإن هذا الموضوع بوصفه ظاهرة يفرق عن ما هو بوصفه شيئاً في ذاته. وهكذا فأنا لا أقول: يظهر أنَّ الأشياء توجد خارجـاً عني فقط، أو يظهـر أنَّ نفسي تُعطى في إوْتِعائي فقط، عندما أثبت أنَّ صفة المكان والـزمان اللذين اتخــذهما كشرط لوجودهــا واللذين بموجبهما أتصورها، تقيم فقط في نمط حدسي وليس في الأشياء في ذاتها. وسيكون الخطأ خطاي إنّ لم أرّ سوى مجرد ظاهر في ما يجب أن أراه كظاهرة (1). وسيحصل ذلك لا وفقاً لمبدإنا في مثالية جميع حدوسنا الحسية، بل بالأحرى حين ننسب واقعاً موضوعياً لصورت النصور هاتين، فلا يعود يمكننا تجنّب أنْ يتحول كل شيء إلى مجرد ظاهر. وبالفعل لـو نظرنـا إلى المكان والـزمان بمثابة قِوامينْ يجب كمي يكونا ممكنين أن يوجدا في الأشياء في ذاتهـا، وفكّرنــا في مبلغ الخُلْف الذي نقع فيه ما إن نسلم بأنُّ شيئين لا متناهيين لا يمكنهما أنْ يكونا جـواهـر ولا أيُّ شيء مــلازم حقاً للجواهر وأنَّ عليهاً مع ذلك أنْ يكونا موجـودين، بل أن يكـونا الشرط الضروري لـوجود جّميـع الأشياء، والشرط الذي يبقى حتى عندما تختفي جميع الأشياء الموجودة؛ فإنه لن يكون عندها من اللائق أن نأخذ على برْكلي الطيّب أنَّه أحال الأجسام إلى مجرد ظاهر. ذلك أنَّ وجودنا نفسه

¹⁾ يمكن لمحمولات الظاهرة أن تنسب إلى الشيء نفسه في علاقته بحواسنا. مثال سبة اللون الأحمر أو الرائحة إلى السودة. لكن الظاهر لا يمكن لمه أبداً أن ينسب كمحمول إلى الشيء بسبب أنه يُشُب، إلى الشيء في ذاته، ما لا يلائمه إلا في علاقته ما الذي يجب أن لا يُبحث عنه في الشيء في داته بل دائماً في علاقة هذا الشيء مع الذات، والمذي لا يفصل عن النصور الذي لدينا عنه، هو الظاهرة. فمحمولات المكان والزمان تُنسب بحق إلى موضوعات الحواس عمل المنفود الذي لدينا عنه، هو الظاهرة . فمحمولات المكان عندما أسب إلى الوردة في ذاتها اللون بما لاحمر وإلى زُحل المقبضين وإلى جميع الموضوعات الخارجية الامتداد في ذاته بصرف النظر عن أي علاقة معينة لهذه الموضوعات مع الذات ودون أن أقصر حكمي على ذلك، عندها فقط يتولّد التراثي ".

^(*) أديت اللفظ نفسه schein بالظاهر وجودياً، وبالترائي في الحكم (م.و).

الذي نجعله على هذا النحو معلقاً بالواقع القائم بذاته لِـ لَيْس كالـزمان، سيصــبر هو والـزمان عجرد ظاهر؛ وتلك حماقة لم يجرؤ أحد حتى الآن على ارتكابها.

IV في السلاهوت السطبيعي، حيث يُفكّر موضوع لا يمكن أن يكون موضوع حدس لنا وحسب، بل لا يمكنه أيضاً أن يكون موضوع أي حدس حسي، يُعنى عناية خاصة بتنّحية كل الشروط الزمانية والمكانية عن كل حدْس به (لأن كل معرفة به يجب أن تكون من هذا النمط وليس تفكيراً يقتضي دائماً حدوداً). لكن، باي حق يمكننا أن نتصرف على هذا النحو عندما نكون قد بدأنا بجعل المكان والزمان صوراً للأشياء في ذاتها وصوراً تبقى بمثابة شروط قبلية لوجود الأشياء حتى عندما نزيل الأشياء نفسها؟ لأنها بوصفها شرطي كل وجود بعامة، يجب أن يكونا أيضاً شرطي وجود الله. فإذا لم نشأ أن نجعل منها صوري جميع الأشياء الموضوعيتين، فإنه لن يبقى إلا أنْ نجعل منها الصورتين الذاتيتين لنمط حدسنا الخارجي والباطن. ويسمى هذا النمط حسباً لأنه ليس أصلياً أي لا يُعطى به وجود شيء الحدس نفسه (الأمر الذي يمكن أن النمط حد تقديرنا إلى الكائن الأصلي وحسب)، بل هو يَخضع لوَجود الشيء ولا يكون ممكناً من خلال تأثر قدرة الذات التصورية به.

وليس من الضروري كذلك أن نقصر هذا النمط من الحدس بالمكان والزمان على حساسية الإنسان. وقد يكون على كل كائن متناه ومفكّر هنا أن يتفق بالضرورة مع الإنسان (على الرغم من أنه لا يمكننا أنْ نقرّر في ذلك)؛ وعلى الرغم من تلك المصداقية الكلية فإن الحدس لا يكف عن الانتساب إلى الحساسية لأنه بالضبط مشتق (intuitus derivativus) وليس أصلياً (originasius). ولأنه من ثم ليس حدساً ذهنياً كمثل ذلك الذي يبدو أنه ينتسب، حسب الاستدلال الذي عرضناه أعلاه، إلى الكائن الأصلي وحده وليس البتة إلى كائن تابع من حيث وجوده وحدسه (الذي يعين وجوده بالنسبة إلى أشياء معطاة). وعلى كل حال فإن الملاحظة الأخيرة عمدف فقط إلى توضيح نظريتنا الاستطيقية لا إلى التدليل عليها.

خلاصة الاستطيقا الترسندالية

لدينا الآن واحدة من النقاط المطلوبة لحل المشكلة العامة للفلسفة الـترسنداليـة: كيف يمكن للقضايا التأليفية القبلية أن تكون؟ أعني، الحدسان المحضان القبليان، الـزمان والمكان، وفيها نعثر، عندما نريد أن نخرج من الأفهوم المعطى، في حكم قبلي، على ما يمكن أن يكتشف قبلياً لا في الأفهوم، بل في الحدس المناسب له الذي يمكن أن يُربط به تأليفياً، لكن، وللسبب عينه، لا يمكن لهذه الأحكام أنْ تبلغ أبعد من موضوعات الحواس قط، ولا أن تصدق إلا على أشياء التجربة المكنة.

الجزء الثاني المنطق الترسندالي

مدخل فكرة منطق ترسندالي

I

في المنطق بعامة

تتولد معرفتنا من مصدرين أساسيّين في الذهن: الأول هو استقبال التصورات (قدرة تلقي الانطباعات) والثاني هو القدرة على معرفة موضوع بهذه التصورات (تلقائية الأفاهيم)؛ بالأول بعطى لنا الموضوع، وبالثاني يُفكّر بعلاقة مع ذلك التصور (بوصفه مجرد تعين للذهن). يشكل الحلس والأفاهيم إذن عنصري كل معرفة لدينا، فلا الأفاهيم من دون حدس يتناسب معها على نحو ما، يمكن أن تُعطي معرفة، ولا الحدس من دون أفاهيم. ويكون واحدهما إما عضاً وإما أمييرياً. وهو أمييري عندما يتضمن إحساساً (يشترط حضوراً متحققاً للموضوع)، ومحض عندما لا يخالط التصور أي إحساس. ويكن أن نسمّي هذا الأخير مادة المعرفة الحسيّة. وتبعاً لذلك يتضمن الحدس المحض، فقط، الصورة التي بموجبها يُحدَس شيء، ويتضمن الأفهوم المحض، فقط، صورة التفكير في موضوع بعامة. ووحدها الحدوس أو الأفاهيم المحضة ممكنة قبلياً، والأميرية منها ممكنة فقط بعدياً.

وإذا شئنا أن نسمي قدرة تلقي ذهننا، أي القدرة التي له على استقبال التصورات من حيث يتأثر بها على نحو ما، حساسية، فيجب علينا بالمقابل أن نسمي قدرة التوليد الذاتي للتصورات أو تلقائية المعرفة، فاهمة. وقد أتت طبيعتنا على نحو أنَّ الحدس لا يمكن أنْ يمكون إلا حسياً، أي لا يتضمن سوى نمط تأثّرنا بالموضوعات، وأنَّ الفاهمة هي، على العكس، القدرة على تفكير موضوع الحدس الحسي. ولا تفضُل واحدة من هاتين الخاصيّتين الأخرى. فمن دون الحساسية لن يعطي لنا أيْ موضوع، ومن دون الفاهمة لن يُفكّر شيء. والأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء. فمن الضروري إذنْ أنْ تُجعل الأفاهيم حسّية (أي أن يُضاف الموضوع إليها في الحدس) بمثل ما هو ضروري أن تُجعل الحدوس مفهومة (أي أن تندرج تحت الموضوع إليها في الحدس). ولا يمكن لهاتين القدرتين أو الملكتين أن تتبادلا الوظائف. فلا يسمع الفاهمة أنْ تحدس شيئاً ولا الحواس أن تفكّر شيئاً، وباتحادهما فقط يمكن أنْ تتولد المعرفة. لكنّ ذلك لا يسمح شيئاً ولا الحواس أن تفكّر شيئاً، وباتحادهما فقط يمكن أنْ تتولد المعرفة. لكنّ ذلك لا يسمح

بخلط ما يعود إلى كل منها، بل إنّه لسبب وجيه لفصلها بعناية، الواحدة عن الأخسرى والتفريق بينها. ولذا ترانا نفرّق علم قواعد الحساسية بعامة، أي الاستطيقا، عن علم قواعد الفاهمة بعامة، أي المنطق.

ويمكن أن يكون للمنطق بدوره مقصدان؛ إمّا كمنطق استعال الفاهمة العام، وإما كمنطق استعالها الخاص. ويتضمن الأول قواعد الفكر الضرورية اطلاقاً، التي بدونها لا يمكن أنْ يكون ثمة استعال للفاهمة، فهو يتعلق إذن بها، بمعزل عن اختلاف الموضوعات التي قد تنضوي تحتها. ويتضمن منطق استعال الفاهمة الخاص القواعد التي يجب اتباعها للتفكير تفكيراً صحيحاً حول ضرب من ضروب الموضوعات، ويمكن أن نسمّي الأول المنطق الأولى، والثاني أورغانون علم من العلم. ويتصدّر هذا الأخير غالباً تعليم المدارس بوصفه تمهيداً للعلوم، على الرغم من أنه في الواقع، وحسب مسار العقل البشري، آخر ما نصل إليه حين يكون العلم قد أنجز منذ زمن طويل، ولم يعد بحاجة إلاّ لِلمُسَةِ أخيرة لتصويبه وإتمامه، ذلك أنه ينبغي أن يكون قد سبق للموضوعات أنْ عُرِفت على درجة عالية نسبياً عندما نريد أن نشير إلى قواعد إنشاء علم بها.

أما المنطق العام فهو إما منطق محض وإما منطق تطبيقي. بالأول نهمل جانباً جميع الشروط الأميرية التي تعمل ضمنها فاهمتنا، مثال تأثير الحواس، ولهو المخيلة، وقوانين الذاكرة، وقوة العادة، والميل الخ... ونهمل من ثم مصادر التَحْكِمات أيضاً، وبعامة جميع الأسباب التي تولّد فينا، أو قد تتولد منها معارف معينة لدينا، لأن كل ذلك يتعلق فقط بالفاهمة من حيث تطبيقها ضمن ظروف معينة تُلْزَمنا التجربة كي نعرفها. فالمنطق العام، إنما المحض، يهتم إذن بالمبادىء القبلية وحدها، وهو «قانون» للفاهمة وللعقل إنما بالنسبة إلى ما هو صوري في استعالها (الأميري أو الترسندالي) وأياً كان المضمون. ويدعى المنطق العام، من ثم، تطبيقياً عندما يهتم بقواعد استعال الفاهمة ضمن الشروط الذاتية الأميرية التي تعلّمناها السيكولوجيا. فيكون له بنقواعد استعال الفاهمة ضمن الشروط الذاتية الأميرية التي تعلّمناها السيكولوجيا. فيكون له بناك مبادىء أميرية على الرغم من أنه عام حقاً من حيث يتعلق باستعال الفاهمة دون تفريق بين الموضوعات. ولا يشكل بالتالي «قانوناً» للفاهمة بعامة، ولا أورغوناً للعلوم الخاصة بل مجرد ضابطة للفاهمة العامة.

وعليه يجب أن يُميز القسم الذي يشكل، في المنطق العام، النظرية المحضة للعقل، تمييزاً نامًا من القسم الذي يشكل المنطق التطبيقي (على الرغم من أنه يظل عاماً). فالأول وحده علم بصحيح العبارة، رغم أنه موجز وجاف وعلى النحو اللذي يستلزمه العرض المدرسي لتعليم عناصر الفاهمة. وعليه يجب على المناطقة بصدده أن يضعوا نصب أعينهم قاعدتين:

1) عدّه منطقاً عاماً يَصرف النظر عن كل مضمون للمعرفة الفاهمية وعن تنوّع موضوعاتها،
 ولا يهتم إلا بصورة الفكر وحدها.

2) وعدَّه منطقاً محضاً لا مبادىء أميرية له ولا يُستمِدُّ من ثم شيئاً (وقد ظُن العكس أحيانـاً)

Kanon (*)

من السيْكولوجيا التي ليس لها إذن أي تـأثير عـلى «قانـون» الفاهمـة، وهو تعليم مـبرهن يجب أن يكون يقينياً قبلياً برمته.

أما ما أسميه المنطق التطبيقي (على عكس المعنى العادي لهذا اللفظ الذي يضمنه بعض التهارين التي يعطي قاعدتها المنطق المحض) فهو تصور للفاهمة ولقواعدها في استعمالها الضروري عينياً، أي من حيث تخضع لشروط الذات العرضية التي يمكن أن تعيق أو تيسر هذا الاستعمال والتي تُعطى جميعها أمهيرياً وحسب. وهو يهتم بالانتباه ويعوائقه ونتائجه، وبمصدر الخطأ، وبحالة الشك، وبالتحفظ، والاقتناع الخ. . . والمنطق العام المحض هو إليه بمثابة الأخلاق المحضة، التي تتضمن عجرد القوانين الخلقية الضرورية لإرادة حرة بعامة، إلى تعليم الآداب الذي يرى إلى تلك القوانين في ظل معيقات المشاعر والميول والأهواء التي يخضع لها الناس بتفاوت، والذي لا يمكن له البتة أن يشكل علماً حقيقياً ومبرهناً لأنه مجتاج، شأنه شأن المنطق التطبيقي إلى مبادىء أميرية وسيكولوجية .

П

في المنطق الترسندالي

يصرف المنطق العام، كما بينا، النظر عن أي مضمون للمعرفة، أي عن كل صلة بين هذه المعرفة والشيء، وينظر فقط إلى الصورة المنطقية من حيث علاقة المعارف بعضاً ببعض، أي إلى صورة الفكر بعامة. لكن بما أنّ هناك فرقاً بين الحدوس المحضة والحدوس الأمْهيرية، (كما تُبين الاستَطِيقا اليّرسِنْدالية) فقد يكون ثمة فرق بين الفكر المحض والفكر الأمْهيري في الموضوعات. وفي هذه الحالة سيكون ثمة منطق لا يصرف النظر عن كل مضمون للمعرفة، في حين أن المنطق المذي يتضمن فقط قواعد التفكير المحض يستبعد من الموضوع كل المعارف ذات المضمون الأمهيري. وسيهتم الأول، بأصل معارفنا بالموضوعات من حيث يمتنع نسب هذا الأصل إلى الموضوعات. وبالمقابل، لن يكون للمنطق العام أيْ عمل مع هذا الأصل، لأنه ينظر إلى التصورات، سواء كانت فينا قبلياً، أصلاً، أم كانت معطاة أمهيرياً فقط بموجب قوانين استعال الفاهمة للتصورات عندما تفكرها بعضاً بعلاقة مع بعض وحسب. فهو لا يعالج إذن إلاّ الصورة الفاهمية التي نضفيها على التصورات أياً كان أصلها.

وأبدي هنا ملاحظة، سيمتد تأثيرها على كل النظرات اللاحقة، ويجب أن تظل أمام ناظرينا وهي : يجب أن لا نُطلِق اسم تِرْسِنْدالي (الذي يعني : إمكان المعرفة، أو استعمالها قبلياً) على كل معرفة قبْلية، بل فقط على تلك التي بها نعرف أنَّ بعض التصورات (حدوساً أم أفاهيم) هي مطبقة أو ممكنة قبلياً وحسب، وكيف هي كذلك.

ولذا فليس المكان، ولا أيّ تعين هندسي قبلي للمكان، بتصوَّدٍ تَرْسِنْدالي، بل إنَّ معرفةً: أنَّ هـذه التصورات ليس لهـا أصـل أَمْهِيري البتَـة، وكيف بـوسـع إمكـانها أنْ يتعلّق مـع ذلـك بموضوعات التجربة قبلياً: يُمكنها وحدها أنْ تسمّى تِرْسِنْدالية. وسيكمون استعمالنا للمكان من أجُل معرفة الموضوعات في ذاتها تِرْسِنْدالياً كذلك، لكنه سيكون أمهمرياً عندما نقصره فقط على موضوعات الحواس. الفرق بين التِرْسِنْدالي والأمهري ينتمي إذن إلى نقد المعارف فقط ولا يخص الصلة التي لها مع موضوعها.

وعلى أمل أنه ربما يوجد أفاهيم بإمكانها، لا من حيث هي حدوس محضة، بل من حيث هي أفعال تفكير محض، ومن حيث هي بالتالي أفاهيم، إنما من أصل لا هو أمهيري ولا هو استطيقي، بإمكانها أن تكون على صلة قبلياً بحوضوعات، سنصطنع سلفاً فكرة علم للفاهمة المحضة وللمعرفة العقلية التي بها نفكر الموضوعات قبلياً تماماً. وسيكون على هذا العلم الذي سيعين أصل معارفنا ونطاقها ومصداقيتها الموضوعية أن يسمّى المنطق اليرسندالي، لأن عمله هو فقط مع قوانين الفاهمة والعقل، وفقط من حيث هو متعلق بالموضوعات قبلياً لا كها يتعلق المنطق العام بالمعارف العقلية الأمهيرية أو المحضة دونما تمييز.

Ш

في انقسام المنطق العام الى أنالوطيقا وديالكطيقا *

إن السؤال القديم والشهير الذي به كان يُزمع إلى حشر المناطقة في الزاوية، والسعي إلى الإغامهم إمّا على أنْ يَلْفوا أنفسهم في دَوْر مُزدٍ. وإمّا على الإقرار بجهلهم وبطلان كل صَنْعتهم من ثَمّ، هو: ما الحقيقة؟ والسؤال يُسلّم بالتعريف الإسمي للحقيقة القائل إنها مطابقة المعرفة لموضوعها، ويفترضه. أما ما يريد أن يعلمه فهو، ما المعيار الموثوق والكلي لحقيقة كل معرفة.

وإنه لدليل كبير ومُلزم على الفطنة والرِئيان أن يعلم المرء كيف يطرح سؤاله بطريقة عقلية، لأنه إذا كان السؤال ذاته أُخْرَق ويستدعي أجوبة غير ملزمة، فإنّه بالإضافة إلى الإحراج اللاحق بمن يطرحه، يحمل هذه السيئة: إنه يدفع السامع العجول إلى أجوبة خرَّقاء، ويضعنا بالتالي أمام مشهد مضحك لرجلين أحدهما يَحْلِب تَيْساً (كما يقول القدماء) والآخر يحمل مِنْخَلاً.

فإذا كانت الحقيقة تقوم على مطابقة المعرفة لموضوعاتها، فيجب أن يكون موضوعها، من جراء ذلك متميزاً عن أي موضوع آخر، لأن المعرفة تكون خاطئة عندما لا تتطابق مع الموضوع العائدة إليه حتى وإن كانت تتضمن أشياء صالحة لموضوعات أخرى. والحال، إنَّ معياراً كلياً للحقيقة سيكون معياراً يصدق تطبيقه على كل المعارف دونما تمييز بين موضوعاتها، لكن، من الواضح أنّه من المحال إطلاقاً، ومن الخُلْفِ أن نطلب علامة لمحقيقة مضمون المعارف، حين نجردالمعرفة من كلِّ مضمون (من كل تعلق بموضوعها) وحين تتصل الحقيقة بهذا المضمون بالذات. وإنه من المحال إذن أن تُعطى أي علامة للحقيقة كافيةً وكليةً معاً. ولما كُنّا قد أسمينا

^(*) حسب التعريب القديم أي، إلى تحليلات وجدليّات (= ديالكتيك) (م. و.).

أعلاه مُضمون المعرفة مادتها، فيجدر القول؛ أنْ ليس ثمة أيّ علامة كلية لحقيقة المعرفة من حيث المادة، لأنْ ذلك يناقض نفسه بنفسه.

أما فيها يخص المعرفة من حيث مجرد الصورة (بصرف النظر عن أيّ مضمون) فمن الواضح أيضاً: أن المنطق، في تقديمه لقواعد الفاهمة العامة والضرورية، يجب أنْ يعرض في هذه المقواعد، معايير الحقيقة. فها يناقضها سيكون خطأ، لأن الفاهمة ستكون عندها في تناقض مع القوانين العامة لفيكرها. وبالتالي مع ذاتها. لكن هذه المعايير تتعلق فقط بصورة الحقيقة، أعني بصورة التفكير بعامة. وهي صحيحة على هذا الصعيد إلاّ أنّها غير كافية. لأنّ المعرفة قد تكون مطابقة تماماً للصورة المنطقية، أعني قد لا تتناقض ذاتياً، وتبقى مع ذلك في تناقض مع الموضوع. فالمعيار المنطقي للحقيقة وحده، أي تطابق المعرفة مع قوانين الفاهمة والعقل العامة والصورية هو إذن الشرط الذي لا بدّ منه، وبالتالي الشرط السلبي لكل حقيقة؛ إلاّ أنّ المنطق لا يمكن أنْ يذهب أبعد من ذلك، وليس ثمة من يحكّ يسمح له بأن يكشف الخطأ الذي يطال مضمونه لا صورته.

يَّل المنطق العام إِذَنْ كلَّ العمل الصوري للفاهمة والعقل إلى عناصره، ويقدّم هذه العناصر بوصفها مبادىء لكل محاكمة منطقية لمحرفتنا. فيمكن إذَنْ أَنْ يُسمى هذا القسم من المنطق تحليلات، وأنْ يكون بذلك محك الحقيقة السَلْبي على الأقلّ، حيث يُنْبغي أولاً فحص كل معرفة ومقاضاتها من حيث صورتها بموجب تلك القواعد قبل بَحْثها من حيث مضمونها، لتقرير ما إذا كانت تتضمن حقيقة إيجابية بالنسبة إلى الموضوع. لكن حيث إنَّ مجرد صورة المعرفة مها بلغ تطابقها مع القوانين المنطقية، تظل أقصر من أن تكفي لتقرير الحقيقة المادية (الموضوعية) للمعرفة، فإنه لا يمكن لأحد أنْ يجازف، استناداً إلى المنطق وحده، بالحكم على الموضوعات ويزعم أيّ شيء قبل أنْ يقوم سلفاً بدراستها دراسة معمقة خارج المنطق، ليبحث فيها بعد فقط عن استعالها وربطها في كل مترابط بموجب القوانين المنطقية، وبالأحرى ليفحصها بموجب تلك عن استعالها وربطها في كل مترابط بموجب القوانين المنطقية، وبالأحرى ليفحصها بموجب تلك معارفنا مها كان مضمونها فارغاً وفقيراً، تُغري باستعال المنطق العام الذي هو مجرد «قانون» معارفنا مها كان مضمونها فارغاً وفقيراً، تُغري باستعال المنطق العام الذي هو مجرد «قانون» من ثم، استعمالاً فاسداً بالفعل. والمنطق العام المحسوب أورغانوناً؛ يسمى الديالكتيك.

وأياً كان المعنى الذي يعطيه القدماء لهذا اللفظ ليدلوا به إلى علم أو فنّ، فإنه يمكننا أن نستنتج بثقة من الاستعمال الفعلي، أنّه لم يكن بالنسبة إليهم سوى منطق للتراثي: الفن السفسطي الذي يلون الجهل، بل حتى الأوهام المصمَّمة، بلون الحقيقة بتقليده منهج التعمق الذي يمليه المنطق العام وباستخدام طوبيقا ذلك العلم لتزيين الدعاوى الفارغة. ويمكننا الآن أن لنحظ تنبيها موثوقاً ومفيداً: إنّ المنطق العام منظوراً إليه كأوروغانون هو دائماً منطق للترائي، أعني هو ديالكتيك. ذلك أنّه لا يعلمنا شيئاً حول مضمون المعرفة بل يعلمنا فقط الشروط أصورية للتوافق مع الفاهمة، وهي شروط حيادية تماماً بالنسبة إلى الموضوعات. ولذا، فإن

مطلب استعماله كأداة (أورغانون) نوسّع بها حسب ما نـدّعي على الأقـل، معارفنـا ونزيـدها، لا يمكن أنْ يوصل إلى أكثر من لَغْوٍ نزعم به عـلى وجه الـظاهر، أو نُنْكِـر به حسب مـزاجنا كـل ما نريد.

ومثل هذا التعليم لا يتوافق بأي شكل مع كرامة الفلسفة. ولذا يفضل في المنطق عـدٌ هذا المسمى ديالكتيك بمثابة نقد للتراثي الديالكتيكي، وأردنا أيضاً أن نفهمه على هذا النحو.

IV

في انقسام المنطق الترسندالي الى أنالوطيقا وديالكطيقا ترسندالية

في المنطق الترسندالي نعزل الفاهمة (كما عزلنا أعلاه الحساسية في الاستطيقا الترسندالية) ونُبْرِز فقط ذلك الجزء من الفكر في معرفتنا الذي أصله في الفاهمة حصراً. واستعمال هذه المعسرفة المحضة يستند إلى شرطهـا هذا: أنَّ تكـون الموضـوعات التي يمكن أنَّ تـطبق عليها معـطاة لنا في الحدس. لأنه من دون الحدس ستفتقر كل معرفتنا إلى الأشَّياء وتبقى من ثُمٌّ فــارغة تمــاماً. فقسم المنطق الترسندالي الذي يعالج عناصر معرفة الفاهمة المحضة أو المبادىء التي من دونها لا يمكن لأيُّ موضوع أنْ يُفكِّر، هو إذن التحليلات التِّرْسِنْدالية التي هي في الوقت نفسه منطق للحقيقة . ذلك أنه لا يمكن لأي معرفة أنْ تناقضها من دون أنْ تفقـد على الفـور كل مضمـون، أعنى كل علاقة بشيء ما وبالتالي كل حقيقة. لكن، حيث أنه من المُغْــرِي والمُغْرِي جــداً أنْ نستعمل تلك المعارف الفاهمية والمبادىء المحضة، وحتى بتخطّي حدود التجربة التي بوسْعهما وحدهما مع ذلـك أنْ تسلَّمنا المادة (الأشياء) التي يمكن أنْ تطبق عليها الأفاهيم الفاهمية المحضة تلك، فإنَّ الفاهمة تتعرض لخطر استعمال مجرّد مبادىء صورية للفاهمة المحضة استعمـالًا ماديــاً من خلال ممــاحكات فارغة، فتحكم دون تمييز على الموضوعات التي مع ذلك ليست معطاة لنا بل يمكن أنْ تعملي لنا بأيّ طريقة. وهكذا، لما كان المنطق لا يسعه أن يكون حقاً سوى «قانون» للحكم على الاستعمال الأمهيري، فإننا نسيء الاستعمال عندما نعطيه قيمة أورغانـون ذي استعمال عـام وغير محـدود، ونجازف بواسطة الفاهمة المحضة وحدها بالحكم والزعم والتقرير تأليفياً حول الموضوعات بعامة. وسيكون استعمال الفاهمة المحضة في هذه الحمال ديالكتيكيـاً إذن. وعليه، يجب أنْ يكـون القسم الثاني من المنطق الترسندالي نقداً لهذا الترائي الديالكتيكي، وأنْ يسمى الديالكتيك التِـرْسِندالي، لا من حيث هـو فن توليـد مثل هـذا الترائي دُغْــَائيًّا (وَهـو فن مختلف الشَّعْوَذات الميتــافيزيقيــة، الواسع الانتشار للأسف)، بل بوصف نقداً للفاهمة ونقداً للعقل من حيث استعماله المفارق، نقداً عليه أن يفضح خداع الظاهر في مزاعمه الواهية، ويثبط من دعواه التوصل بواسطة المبادىء الترسندالية فقط، إلى الكشف والتوسيع، ويقصره على محاكمة الفاهمة وتحصينها ضد التعميات السفسطية

الهنطق الترسندالي

القسم الأول التحليلات الترسندالية

التحليلات هي حلّ كل معرفتنا القبلية إلى عناصر المعرفة الفاهمية المحضة. وفي هذا المجال يجب الانتباه إلى النقاط التالية: 1) أن تكون الأفاهيم محضة وغير أمْهيرية. 2) أنْ تنتمي لا إلى الحدس والحساسية، بل إلى الفكر والفاهمة. 3) أنْ تكون أفاهيم أصلية بدئية، ومتميزة جيداً من الأفاهيم المشتقة أو تلك التي تتركّب منها. 4) أنْ تكون لوحتها كاملة وأنْ تغطّي كل حقل الفاهمة المحضة بالتهام. والحال، إنه لا يمكننا، كي نسلم ونثق بتهامية علم ما، أنْ نركن إلى إرهاف بحبّم أقيم مصادفة وحسب. وهي غير ممكنة إلا بواسطة فكرة كلّ للمعرفة الفاهمية القبلية، وبما تعينه من تقسيم للأفاهيم التي تشكلها، وبترابطها من ثم في سستام. والفاهمة المحضة متميزة تماماً، لا عن كل عنصر أمْيري وحسب، بل أيضاً عن كل حساسية. إنها إذنْ وحدة تقوم بذاتها وتكتفي بداتها ولا يمكن أنْ تُزاد بإضافة أيّ عنصر غريب. وعليه فإنْ يمكن لتهاميّته وتمفصله أنْ ميشكل سستاماً، يجب أنْ يُضم ويتعينُ تحت فكرة واحدة، وأنْ يمكن لتهاميّته وتمفصله أنْ يصلحا في الوقت نفسه محكاً لصحة وصفاء كل الأجزاء المعرفيّة الداخلة فيه. ويتألف كل قسم يصلحا في الوقت نفسه محكاً لصحة وصفاء كل الأجزاء المعرفيّة المداخلة فيه. ويتألف كل قسم المنطق الترسندالي هذا من كتابين، يضم الأول منها أفاهيم الفاهمة المحضة والآخر، مبادئها.

التحليلات الترسندالية

الكتاب الأول تحليلات الأفاهيم

أقصد بتحليلات الأفاهيم لا تحليل الأفاهيم عينها أو الطريقة المتبعة في الأبحاث الفلسفية والتي تقوم على تحليل الأفاهيم المتيسرة حسب مضمونها لجعلها أكثر وضوحاً، بل تحليل المقدرة الفاهمية نفسها تحليلاً قلها جُرِّب بعد، للتعرّف على إمْكان الأفاهيم قبلياً بطريقة تقوم على البحث عنها في علّ ولادتها، الفاهمة، وتحليل استعهالها المحض بعامة؛ وهذا هو بالفعل الموضوع الخاص بالفلسفة الترسندالية، وما تبقى ينتمي إلى مبتحث الأفاهيم المنطقي في الفلسفة بعامة. سنتابع إذاً الأفاهيم المحضة من رُشَيْهاتها الأولى واستعداداتها في الفاهمة البشريسة حيث تقيم إلى أنْ تنمو بصدد التجربة، وتُعرض خالصةً، بعد أن تُحرّرها الفاهمة عينها من الشروط الأمْيرية.

الباب الأول

في النيط المادي الى اكتشاف كل الأفاهيم الفاهية المحضة

عندما تتَظِف قدرة معرفته لتعمل في ظروف متنوعة، تتولد أفاهيم غتلفة تعرِّف بتلك القدرة ويمكن جمعها في جَدُول متفاوت التفصيل تبعاً لطول الوقت ومقدار رهافة الحس في مراقبتها. أما متى ينجز ذلك البحث، فأمر لا يمكن أن يقرر بثقة بتلك الطريقة الميكانيكية إن صح التعبير. أضف، إن الأفاهيم التي نكتشفها، فقط على هذا النحو، مصادفة ستمثل دون أيّ ترتيب ودون أيّ وحدة سستامية، بل إننا إنما نجمعها وفق أوجه الشبه ونضعها، حسب كمية مضمونها انطلاقاً من الأبسط إلى الأكثر تركيباً، في متوالياتٍ لا تتصف بايّ سستامية على الرغم من أنها قد رُكّبت منهجياً بطريقة معينة.

أما الفلسفة الترسندالية فتتمتع بميزة البحث، بل بوجوب البحث، عن أفاهيمها وفقاً لمبدأ. ذلك أنَّ على هذه أنَّ تصدر محضة وخالصة عن الفاهمة كها عن وحدة مطلقة وأنَّ عليها من ثَمَّ أنْ تكون بدورها مترابطة بموجب أفهوم أو فكرة. والحال، إنَّ مثل هذا الترابط يضع في يدنا قاعدة يمكن بموجبها أن نعينَ قبلياً، محلًا لكل أفهوم فاهمي محض، وتمامية لجميع الأفاهيم، وهما أمران بدونها ستخضع كلياً للهوى والمصادفة.

الفصل الأول في الاستعمال الفاهمي المنطقي بعامة

لم تُعرَّف الفاهمة أعلاه إلاّ سلباً: قدرة معرفية غير حسية. والحال إنه لا يمكننـا بمعزل عن الحساسية أنَّ نشاطر بمأى حدس. فليست الفاهمة إذن قمدرة حدسية. لكن خارج الحمدس لا يوجد أي نمط للمعرفة إلا بالأفاهيم. فمعرفة أي فاهمة، والفاهمة البشريمة على الأقبل، هي إذن معرفة بأفاهيم وهي ليست حدسية بل سياقيّة. وتستند كل الحدوس بمـا هي حسية إلى تـأثّرات، أما الأفاهيم فإلى وظائف. وأفهم بـالوظيفـة، وحدة الفعـل الذي ينسق مختلف التصــورات تحت تصور مشترك. تعتمد الأفاهيم إذن على تلقائية التفكير، كما الحدوس الحسية على تلقى الانطباعـات. والحال إنَّ الفاهمة لا يمكن أنْ تقـوم بأيِّ استعـال لهـذه الأفـاهيم ســوى الحكم بواسطتها. وبما أنَّه لا يوجد أي تصوّر سوى الحدس وحده، ليعود دون توسط إلى الموضوع، فإنَّ الأفهوم ليس له قط أي صلة لا ـ متوسطة بالموضوع، بل بتصور آخر لـ (سواء كـان حدسـاً أم أفهوماً هو الآخر). فالحكم إذن هو المعرفة المتوسطة بموضوع، وبالتالي تصوَّر تصوّر لـه. وفي كل حكم ثمة أفهوم يصدق على أفاهيم عدّة وينطوي من بينها على تصوّر معطى هو على صلة لا ـ متـوسطة بمـوضوع. وهكـذا ففي هذا الحكم مثـلًا: كل الأجسـام تنقسم، ينـطبق أفهـوم ((مــا ينقسم)) على عدة أفاهيم أخرى وبخاصة على واحد منها، هو الأفهوم ((جسم))، الذي ينطبق بدوره على بعض الظاهرات الحاضرة لدينا؛ نتصور إذَّنْ بأفهوم ((ما ينقسم)) هذه الموضوعات بتوسط. وكل الأحكام هي تبعاً لذلك وظائف للوحدة بين تصوراتنا. لأننا نُحل محلِّ تصورٍ لا ــ متوسط تصوّراً أرفع ينطوي على الأول بالإضافة إلى كثير غيره، ويُستعمَل لمعرفة الموضـوع بحيث يصير كثير من المعارف الممكنة مجتمعاً في واحدة. لكن، يمكننا أنْ نُرْجيع جميع أفعمال الفاهمة إلى أحكام بحيث يمكن تصوّر الفاهمة بعامة بمشابة القدرة على الحكم. لأنَّها حسب ما قيل أعلاه، القدرة على التفكير. والحال، إنَّ التفكير هو المعرفة بـأفـاهيم، وإن الأفـاهيم هي، بـوصفهـا محمولات لأحكام ممكنة على صلمة بتصوّر لموضوع لم يزل غمير متعينٌ. فالأفهوم ((جسّم)) يعينُ شيئًا، ومعدناً على سبيل المثال، يمكن أن يُعرف بذلك الأفهوم. فهـ و ليس إذن أفهومـــاً إلَّا بشرط أنْ يتضمن تصورات أخرى يمكنه بها أن يكـون على صلة بمـوضوعـات. وهو إذَّنْ محمـول لحكم ممكن ولهذا مثلًا: «كلّ معدن هو جسم». يمكن إذن العثور عـلى جميع وظـائف الفاهمـة فيها لــو توصلنا إلى عرض وظائف الوحدة في الأحكام عرضاً كاملًا وسيرينــا الفصل التــالي أن ذلك ممكن التحقيق تماماً.

الفصل الثاني {9}

في وظيفة الفاهمة المنطقية في الأحكام

لو جرَّدنا الحكم بعامَّة من كل مضمون، ورأينا إلى مجرد صورة الفاهمة، لـوجدنـا أنَّ وظيفة التفكير فيه يمكن أنْ تعود إلى أربعة عناوين يتضمن كل منها ثلاثة آنات. ويمكن تصوَّرها بشكـل مناسب في اللوحة التالية:

	1 - كم الأحكام	
	کلیّة جزئیّة مُفْردة	
3 - الإضافة		2 ـ الكيف
خملية شرطية متصلة شرطية منفصلة		مالبة لا متناهية•
ر پ سس	4 ـ الجهة	-
	إختيالية إخبارية	

وحيث إن هذا التقسيم يبدو بعيداً في بعض النقاط، وهي نقاط غير أساسية حقاً، عن تقنية المناطقة العادية، فإن الملاحظات التالية لن تكون عديمة الجدوى للاحتراز مما يخشى من سوء الفهم.

يقيئية

1- تقول المناطقة بحق إنه يمكن، في استعال الأحكام في الاستدلالات عدّ الأحكام المفردة كلية. فهي، من حيث لا ما صَدَقَ لها، لا يمكن لمحمولها أن يُحمل على شيء دون آخر في أفهوم الحامل. فهو يصدق إذن على هذا الأفهوم الأخير كله دون استثناء كها لو كان أفهوماً يصدق عموماً، وتصدق كل معاني المحمول على ما صَدَقه. وعلى العكس، إذا ما قارنًا حكهاً مفرداً مع حكم كلي فقط من حيث معرفة الكم. فإنه سيتصرف بالنسبة إليه كها الوحدة بالنسبة إلى الملاتناهي، فهو إذن متميز ماهوياً عن الكلي. ومن ثم، فلو رُزْتُ حكهاً مفرداً لا من حيث مصداقيته الداخلية وحسب، بل أيضاً كمعرفة بعامة من حيث الكم الذي له بالنسبة إلى

^(*) فصلتُ هذه الترحمة على ((معدولة) بإزاء ما وضعه كنط: unendlich (م. و.).

معارف أخرى، لوجدت أنّه شيء آخر تماماً غير الأحكام الصادقة عموماً، ويستحق موقعاً خاصاً في لوحة كاملة لآنات التفكير بعامّة (على الرغم من أنّه في الحقيقة لا موقع له في المنطق المقتصر على استعال الأحكام منظوراً إليها في علاقاتها المتبادلة).

2_ ويجب أن نميز أيضاً في المنطق الترسندالي، الأحكام اللامتناهية من الأحكام المـوجبة رغم أنها من الرتبة نفسها في المنطق العام ولا تشكل حلقة خاصة في التقسيم، لأن المنطق العام يجرّد المحمول من كل مضمون (حتى عندما يكون سالباً) وينــظر فقط فيها إذا كــان مناسبــاً للحامــل أو مضاداً له. في حين أن المنطق الـترسندالي ينـظر إلى الحكم من حيث قيمة الإثبـات المنـطقى أو مضمونه أيضاً، بواسطة محمول سالب فقط، ويرى إلى الفضل الذي يعطيه من وجهـة مجموع المعرفة. فإذا قلت عن النفس: ليست هالكة، أكمون بحكم سالب قد تجنبت خطأ على الأقمل. ولكني بالقضية والنفس هي لا ـ هالكة، صحيح أن أكون قد أثبت حقاً لجهة الصورة المنطقية لأن وضعت النفس في لا محدودية ما صَدَق الماهيّات السلا ـ هالكـة. لكن بما أن ما هو هـالك يشكل قسماً، وما ليس بهالك يشكل القسم الآخر من كل ما صَدَّق الماهيَّات الممكن، فـإنَّي لم أقل بعبارتي تلك سوى أن النفس هي من عديد الأشياء اللامتناهي الذي يبقى بعــد أن أطرح جــانباً كل ما هو هالـك. وبذلـك يكون الفُلُك الـلامتناهي لكـل المكن محدوداً فقط بمـا نحّى منه من هالك، وتكون النفس موضوعة في المكان الباقي من الما صَدَّق. لكن هذا المكان يبقى بعــد ذلك الطرح دائماً لا متناهياً، ويمكننا أيضاً أن نطرح منه أجيزاء أخرى دون أن يكسب من ذلـك أفهوم النفس أي شيء يُعيّنه إيجاباً. فالأحكام اللامتناهية من حيث الما صَدَق المنطقي هي إذن حصرية حقاً بالنسبة لمضمون المعرفة بعامة، ويجب بما هي كذلك أنَّ لا تُشطبٌ من اللوحـة الترسنــدالية لكل أنات الفكر في الأحكام لأن الـوظيفة التي تمـارسها الفـاهمة هنـا قد تكـون مهمة في حقـل معرفتها القبلية المحضة.

2- إنَّ كل علاقات الفكر في الأحكام هي علاقات بين أ) محمول بحامل، ب) مبدأ بنتيجه، ج) معرفة مقسّمة بعموم حلقات التقسيم. في الضرب الأول من الأحكام لا يوجد إلا أفهومان، في الثاني حُكْمان، وفي الثالث عدّة أحكام منظورٌ إليها الواحد بالعلاقة مع الآخر. فهذه القضية الشرطية المتصلة وإذا كان ثمة عدالة كاملة فإن الشرير سيعاقب، تتضمن بالضبط علاقة بين قضيتين: وثمة عدالة كاملة، و «الشرير سيعاقب» ولا يُسأل هنا ما إذا كانت هاتان القضيتان صحيحتين ذاتيا، بل إنّ النتيجة هي الشيء الوحيد الذي يُفكّر فيه في الحكم. أحيراً يتضمن الحكم الشرطي المنفصل علاقة بين قضيتين أو أكثر، لا علاقة استنتاج بل علاقة تضاد منطقي. بحيث إن فَلَك الواحد يَسْتَبْعِد فَلك الآخر. إلاّ أنه يتضمن مع ذلك وفي الوقت نفسه علاقة الاشتراك من حيث إنّ هذه القضايا مجتمعة تملأ فَلك كل المعرفة المعنيّة. يوجب هذا المحرفة المفتيّة بين أقسام فَلك معرفةٍ لأن فلك كل قسم يشكل متمّاً لفلك الآخر في مجمل المعرفة المفتل ضرورة المعرفة المعنية وإما بفعل علم وجوانية وإمّا بفعل علة برانيّة ، فإنّ كلاً من هذه القضايا يحتل جزءاً من فلك المعرفة المكنة بالنسبة إلى وجود العالم بعامة ، وكلها جيعاً تؤلف كل الفلك. واستبعاد المعرفة من أحد هذه بالنسبة إلى وجود العالم بعامة ، وكلها جيعاً تؤلف كل الفلك. واستبعاد المعرفة من أحد هذه بالنسبة إلى وجود العالم بعامة ، وكلها جيعاً تؤلف كل الفلك. واستبعاد المعرفة من أحد هذه بالنسبة إلى وجود العالم بعامة ، وكلها جيعاً تؤلف كل الفلك. واستبعاد المعرفة من أحد هذه

الأفلاك، هو حملها إلى الأفلاك الباقية، وعلى العكس، إنّ وضعها في فَلَك ما، هو استبعادٌ لها من الآخر. يوجد في الحكم الشرطي المنفصل إذن إشتراك معين للمعارف يقوم على أنّها تستبعد واحدتها الأخرى بالتبادل، في حين أنّها تعين مع ذلك المعرفة الحقة في الكلّ بفعل أنّها، مجتمعةً تشكل المضمون الشامل لمعرفة وحيدة معطاة. ذاك كل ما أرى من الضروري ملاحظته بانتظار ما سيتبع.

4 ـ جهة الأحكام وظيفة خاصة جداً تمتاز بأنَّها لا تسهم بشيء في مضمون الأحكام (لأنه فيها عدا الكم والكيف والاضافة ليس ثمة من شيء يشكل مضمون الحكم) بل تتعلق فقط بقيمة الرابطة بالنسبة إلى التفكير بعامة. فالأحكام احتمالية عندما نُعُدُّ الاثبات أو النفي ممكنين وحسب (اعتباطأ) وإخبارية عندما نَعَدُّها متحققة (حقاً)، ويقينية عندما ننظر إليهــا بوصفهــا ضرورية(أ. فالحكمان اللذان يشكل الحكم الشرطى المتصل العلاقة بينهما (المقدَّم والتالي)، واللذان يشكل تفاعلهما المتبادل الحكم الشرطى المنفصل (أطراف القسمة) ليس سوى حكمين احتماليين. ففي المثال السابق، القضية: «ثمة عدالة كـاملة»، ليست مصاغـة إخباريــاً بل مفكــرة بوصفهــا حكماً اعتباطياً يمكن أن يسلّم به أحدنا، والاستنتاج وحده إخْباري. ويمكن لمثـل هذه الأحكـام من ثُمُّ أنْ تكون خاطئة بشكل واضح وتصلح مع ذلك، من حيث هي احتمالية، كشروط لمعرفة الحقيقة. فالحكم: «العالم يوجد بفعل مصادفة عمياء» ليس له في الحكم الشرطى المنفصل سوى دلالة احتمالية بمعنى إنَّه يمكن لأحدنا أن يُقرُّ بهذه القضية على نحو ما للحظةٍ، وهي تصلح مع ذلك (بوصفها اشارة إلى الطريق الخاطئة من بين جميع الطرق التي يمكن أن نسلكها) للعثور على الطريق الصحيحة. فالقضية الاحتمالية هي إذن تلك التي تعبر عن مجرد الإمكان المنطقي (الذي ليس موضوعياً) أعنى عن حريّة اتخاذ مثل هذه القضية كقضية صادقة، وعن مجرد إقرار محض اعتباطي بهذه القضية في الفاهمة. أما القضية الإخبارية فتعبر عن التحقق المنطقي أو الحقيقة؛ ففي الاستـدلال الشرطي المتصل يكـون المقدِّم احتـمالياً في المقـدمة الكـبر وإخباريـاً في المقـدمـة الصغرى، ويُظهر أنَّ القضية قد رُبطت بالفاهمة بفضل قـوانينها. أمـا القضية اليقينيـة، فتُفكّر في الحكم الإخباري المتعينُ بقوانين الفاهمة هذه، والحكم الاثباتي قبلياً من ثُمّ، لتعبّر بـذلك عن ضرورة منطقية. لكن، بما إنَّ الفاهمة تستوعب كل ذلك تباعاً، فنحكم أولًا عـلى الشيء بصورة إحْتَهَالية، ثم نَقِرُ به إخْبَـارِياً بـوصفه حقيقيـاً، ثم نُثْبته أخيـراً بوصفـه مربـوطاً بـالفاهمـة ربطاً لا ينفك، أعنى بوصفه ضرورياً ويقينياً. يمكن أن نسمي وظائف الجهـة الثلاث هذه، آنات التفكير بعامة.

 ⁽¹⁾ كيا لو أن التفكير كان في الحالة الأولى وظيفة للفاهمة وفي الثانية للحاكمه، وفي الثالثة للعقبل، وتلك ملاحظة ستتضح أكتر فيها بعد.

الفصل الثالث {10}

في الأفاهيم الفاهمية المحضة أو المقولات

يجرد المنطق العام، كما سبق القول مرات عدة، المعرفة من كل مضمونها وينتظر أن تُعطى له تصورات من خارج ليحولها أولاً إلى أفاهيم، وهذا ما يحصل تحليلياً. أما المنطق الترسندالي فيجد أمامه على العكس متنوع الحساسية القبلي الذي تقدّمه له الإستبطيقا الترسندالية لإعطاء مادة للأفاهيم الفاهمية المحضة. ويدون هذه المادة سيكون خالياً من أي مضمون وبالتالي فارغاً تماماً. والحال، إنّ المكان والزمان يتضمنان متنوع الحدس القبلي المحض. وينتميان مع ذلك إلى شروط تلقي ذهننا التي بموجبها فقط يمكنه أنْ يستقبل عن الموضوعات تصورات، عليها بالتالي أنْ تؤثّر دائباً في أفهومها. لكنَّ تلقائية ذهننا تستلزم أولاً مُطالعة هذا المتنوع بطريقة معينة وضَمَّه وربطه كي يُصنع منه معرفة. وأسمّي هذا الفعل تأليفاً.

وأفهم بالتأليف باعم معاني اللفظ، فعل إضافة مختلف التصورات واحدها إلى الآخر واستيعاء تنوعها في معرفة واحدة. ومثل هذا التأليف هو محض إذا كان المتنوع معطى قبلياً وليس أميرياً (مثل ذلك المعطى في المكان وفي الزمان) ويجب أنْ تكون تصوراتنا معطاة قبل أي تحليل لها فلا يمكن لأي أفهوم أنْ يتولّد تحليلياً من حيث مضمونه. وصحيح أنَّ تأليف متنوع (معطى أميرياً أو قبلياً) يقدّم بدءاً معرفة قد تكون لا تزال في البداية مُجملة ومبهمة وبحاجة، من ثمَّ، إلى التحليل، إلا أنَّ التأليف هو ما يجمع بالضبط عناصر المعارف ويوحدها ليشكل مضموناً معيناً. إنه إذن أوّل ما يجب أن نتبه إليه عندما نريد أنْ نحكم على أصل معرفتنا.

والتأليف بعامة هو كها سنرى لاحقاً مجرّد فعل للمخيلة، أعني لوظيفةٍ للنفس عمياء، إنما لا غنى عنها، ومن دونها لا يمكن البتة أن نحصل على أيّ معرفة من أيّ مكان، لكننا لا نعي ذلـك إلاّ نادراً. إلاّ أنَّ إرجاع هذا التأليف إلى أفاهيم هو وظيفة تخص الفاهمة، بها تمدّنا بـدءاً بالمعرفة بالصحيح للفظ.

والتأليف المحض متصوراً بعامة يعطي الأفهوم الفاهمي المحض. لكنني أفهم بهذا التأليف ذلك الذي يستند إلى مبدأ الوحدة التأليفية القبلية: فتعدادنا (ويـلاحظ ذلك بخـاصة في الأعـداد الكبيرة)، هو تأليف نقوم بـه وفقاً لأفـاهيم لأنّه يحصـل بجوجب مبـدأ الوحـدة المشترك (العشْرِيَّة مثلًا). وفق هذا الأفهوم تكون الوحدة في تأليف المتنوّع ضرورية إذن.

تحليلياً، تحال تصوّرات مختلفة إلى أُفهوم (ذاك هو شغل المنطق العام). لكن المنطق الترسندالي يُعلّمنا أن نُحيل إلى أفاهيم لا التصورات بل تأليف التصورات المحض. وأول شيء يجب أنْ يُعطى لنا حتى تصير المعرفة القبلية لجميع الموضوعات ممكنةً، هو مُتنوع الحدس المحض

والثاني، تأليفُ هذا المتنوَّع بالمخيّلة، لكنه تأليف لا يعطى بعدُ أيَّ معرفة. والأفاهيم التي تُضْفي الوحدة على هذا التأليف المحض والتي تقوم على مجرَّد تصور هذه الوحدة التأليفية الضرورية هي الشيء الثالث الذي لا غنى عنه لمعرفة موضوع حاضر، وهي تستند إلى الفاهمة.

والوظيفة نفسها التي تُضْفِي الوحدة على مختلف التصورات في حُكُم تُضْفِي أيضاً الوحدة على مجرّد تأليف مختلف التصورات في حدس وتسمى بتعبير عام الأفهوم الفاهمي المحض. فالفاهمة نفسها إذن، أو بالأحرى الأفعال التي بها تضع الصورة المنطقية للحكم في الأفاهيم مستخدمة الوحدة التحليلية، هي التي تُدخل أيضاً مضموناً ترسندالياً في تصوراتها بواسطة الوحدة التأليفية للمتنوع الموجود في حدس بعامة. ولذا تُسمى أفاهيمَ فاهمية محضة وتَنْطبق قبلياً على الأشياء، الأمر الذي لا يستطيعه المنطق العام.

وعلى هذا النحو يوجد من الأفاهيم الفاهية المحضة التي تنطبق قبلياً على موضوعات الحدس بعامة بقدر ما يوجد بالضبط من الوظائف المنطقية في كل الأحكمام الممكنة في اللوحة السابقة؛ لأن هذه الوظائف تستنفذ الفاهمة تماماً وتشكل مقياس قدرتها الشامل. ونسمي هذه الأفاهيم، تبعاً، لأرسطوطاليس، مقولات، لأن هدفنا هو أصلاً مطابق تماماً لهدفه رغم أنه يبتعد عنه كثيراً في التنفيذ.

لوحة المقولات

1 ـ الكم		
وحدة		
كثرة		
جملة		

3 _ الأضافة

مُلازَمة وقوام ("(Substantia et accidens) سببية وتبعية (سبب ومسبَّب) اشتراك (تسبب متبادل بين الفاعل والمنفعل) 2_ الكيف

واقع نفي حم

4 - الجهة امكان - امتناع وجود - لا وجود ضرورة - مصادقة

^(*) جوهر وعرض.

تلك هي إذن لائحة جميع أفاهيم التأليف المحضة أصلًا التي تتضمنها الفاهمة قبليًا، والتي بفضلها وحدها تكون فاهمة محضة لأنه إنما بفضلها فقط يمكنها أن تفهم شيئًا من بين متنزع الحدس، أعني أن تفكّر موضوعًا فيه. والتقسيم هذا مستمد سِسْتاميًا من مبدأ مشترك هو القدرة على الحكم (التي هي نفس القدرة على التفكير). فهو لم يصدر عشوائيًا عن بحث اعتباطي عن أفاهيم محضة لا يمكن لتعدادها الكامل أن يكون يقينيًا البتة لأنه ليس محصلًا إلاّ بالاستقراء من دون أن يُفكّر أثناء ذلك في التساؤل لماذا هذه الأفاهيم بالضبط، دون سواها، هي الملازمة للفاهمة المحضة. إن مقصد البحث عن هذه الأفاهيم الأساسية إنما هو مقصد جدير برجل ثاقب البصر كأرسطو. لكنه، حيث لم يتبع أي مبدأ، التقطها على عجل كها مثلت لديه، وجمع منها أولًا عشرة سيّاها مقولات (محمولات). واعْتَقَدَ فيها بعد أنّه عثر أيضاً على خسة أخرى أضافها إلى الأولى باسم محمولات ـ لاحقة، إلاّ أن ذلك لم يقلّل من نقص لاتحته. أضف، إنّنا نجد فيها بعض أحوال الحساسية المحضة (qrius, simul وكذلك "prius, simul") بل حالاً أشيرية (الحركة) وتلك الأحوال لا تنتمي البتة إلى سجل قيد الفاهمة. ونجد فيها أيضاً الأفاهيم المشتقة مختلطة بالأفاهيم الأصلية (actio, Passio) ويعض من هذه الأخيرة مُفتقد تماماً.

ويجب أن نلاحظ أيضاً بخصوص هذه الأخيرة: إنّ المقولات بما هي الأفاهيم الأصلية الحقة للفاهمة، لها هي الأخرى أفاهيمها المشتقة المحضة التي لا يمكن إغفالها بأي حال في سستام كامل للفلسفة الترسندالية، لكن يمكن أن أكتفي بالإشارة إليها في محاولة نقدية فقط.

وليسمح لي أن أسمي هذه الأفاهيم الفاهية، المحضة إنما المشتقة، أحاميل الفاهمة المحضة (في مقابل المحمولات). وما إن نحصل على الأفاهيم الأصلية والبدئية حتى يصير من السهل أن نضيف إليها المشتقة والمتفرّعة، وأن نرسم شجرة نسب الفاهمة المحضة بكاملها. وبما أنّه ليس أن أعمل على اتمام السستام، بل فقط على المبادىء الضرورية للسستام، فإني أترك هذا الاتمام لعمل آخر. والحال، إنه سيمكن بلوغ هذا الهدف بسهولة إذا أخدننا المصنفات الأنطولوجية وأضفنا على سبيل المثال إلى مقولة السبية أحاميل القوة والفِعْل والانفِعال، وإلى مقولة الاشتراك، الحضور والمقاومة، وإلى محمولات الجهة، الولادة والموت والتغير الخ. . . إن المقولات ممنوجة بأحوال الحساسية المحضة أو حتى فيها بينها، تعطي عدداً كبيراً من الأفاهيم القبلية المشتقة، بأحوال الحساسية المحضة أو حتى فيها بينها، تعطي عدداً كبيراً من الأفاهيم القبلية المشتقة، وستكون الإشارة إليها وعرضها بأكمل ما يمكن جهداً مفيداً ومروِّحاً، لكنه جهد يمكن تجبّه هنا.

وإني لأعْفي نفسي، عن قصد في هذا العمل، من إعْطاء تعريفات بالمقولات مع أنّه من الأفضل أن تكون بحوزي. وسأحلّل هذه الأفاهيم فيها بعد بقَدْر ما ينبغي بالصلة مع تعليم المناهج الذي أعْملُه. ففي سستام للعقل المحض يمكن أن تُطلب مني بحق، أما هنا فإنها لا يمكن إلّا أن تحوّل الانتباه عن النقطة الرئيسية لبحثنا، وأن تُثير الشكوك والاعتراضات التي يمكن

^(*) متى وأين وموضع، وكذلك، قبلُ ومعاً.

^(* *) الفعل والانفعال

أن نؤجّلها إلى مناسبة أخرى دون الاساءة إلى الهدف الأساسي. ومع ذلك يُطْلع بوضوح من القليل الذي قُلتُه، أنه ليس فقط من الممكن بل، أيضاً من السهل عَمَل معْجم كامل بهذه الأفاهيم مع كل الإيضاحات اللازمة. فالخانات موجودة الآن: ولا يبقى سوى مَلْتُهاً. وفي طويقا سستامية كهذه ليس من الصعب أنْ نتعرّف على الموضع المناسب لكل أفهوم بالضبط وأن نتعرف على الموضع المناسب لكل أفهوم بالضبط وأن نتعرف في الوقت نفسه المواضع التي لا تزال فارغة.

{11}

على لوحة المقولات هذه، قد تبدى بعض الملاحظات اللائقة التي ربما كنان لها نتائج مُهمّة بالنسبة إلى الصورة العِلْمية لجميع المعارف العَقْلية. ذلك أنه من الواضح بذاته أنَّ هذه اللوحة مفيدة جداً في الجزء النظري من الفلسفة، بل لا غنى عنها للمخطط الاجمالي لعلم من حيث يعتمد على أفاهيم قبلية ومن أجل أن يُقسم رياضياً بحوجب مبادىء متعينة، حيث إن اللوحة المذكورة تتضمن بشكل كامل جميع الأفاهيم الأصلية للفاهمة، بل صورة سستامها في الفاهمة البشرية، وترشدنا من ثم إلى آنات العلم الاعتباري المُزمَع ونسقه أيضاً، كما سبق أنْ برهنت على ذلك (۱۱).

الأولى: إن هذه اللوحة التي تتضمن أربعة أصناف من الأفاهيم الفاهمية، تنقسم أولاً إلى قسمين، أحدهما يتعلق بموضوعات الحدس (محضة كانت أم أمييريّة) والشاني بـوجـود هـذه الموضوعات (بعضها بالنسبة إلى بعض، أو بالنسبة إلى الفاهمة).

والصنف الأول أسمّيه صنف المقولات الرياضية، والثاني صنف المقولات الدينامية وليس للصنف الأول كما هو واضح، متضايفات. ولا نجد ذلك إلّا في الثاني. ويجب أن يعود سبب هذا الفرق إلى طبيعة الفاهمة.

الملاحظة الثانية، ثمة على أيّ حال عدد متساوٍ من المقولات في كـل صنف أعني، ثلاث. وهذا ما يستحق بدوره تفكيراً حيث إن كلَّ تقسيم قبلي بأفاهيم يجب أنْ يكون ثنائياً. أضف إلى ذلك، إنَّ المقولة الثالثة في كل صنف تنجم دائهاً من ربط الثانية بالأولى:

ف ((الجملة)) ليست سوى ((الكثرة)) منظوراً إليها ((كسوحدة)، و ((الحصر)) سوى ((الواقع)) مربوطاً ((بالنفي))، و ((الاشتراك)) سوى سببية جوهر متعين بآخر يتعين به بدوره، و ((الضرورة)) أخيراً سوى الوجود المعطى بالإمكان نفسه. لكن لا تُحْسِبَنَ من جراء ذلك، أنَّ المقولة الثالثة هي مجرَّد أفهوم مشتق وليس أُنهوماً أصلياً للفاهمة المحضة. ذلك أنَّ ربط الأولى بالثانية للإتيان بالأفهوم الثالث، يتطلب فعلاً خاصاً للفاهمة ليس هو هو الفعل الحاصل في الأولى والثاني. فأفهوم ((العدد)) (المنتمى إلى مقولة الجملة) ليس محكناً أينها وجد أُفهوما ((الكثرة))

أولى المبادىء الميتافيزيقية لعلم الطبيعة.

و ((الـوحـدة)) (في تصـور الـلامتنـاهي مثـلاً). وكـذلـك، فَمِنْ أَنَّي أربط أَفْهومَـي ((السبب)) و ((الجـوهر))، لا يمكنني أن أفْهم ((التـأثير))، أيْ كيفَ يُكن لجـوهرٍ أنْ يكـون سبباً لشيء في جوهر آخر. وعليه ينجم أنه يجب لذلك فِعُلُ خاصَ للفاهمة، والأمر نفسه لما تبقى.

الملاحظة الثالثة: مقولة واحدة، هي مقولة ((الاشتراك)) المواقعة تحت العنوان الثالث، لا يظهر توافقها، بمثل وضوح تموافق الأخرى، مع صورة الحكم الشرطي المنفصل المقابل لها في لوحة الوظائف المنطقية.

ولنتئبت من ذلك التوافق، يجب ملاحظة أنه في كل حكم شرطي منفصل، يُتصور الفَلك (بجمل كل ما هو متضمن في هذا الحكم) بوصفه كلا منقسماً إلى أُجْزاء (من الأفاهيم المنساقة تحه)، وأنَّ هذه الأجزاء، ومن حيث إنَّ أحدها لا يمكن أن يكون متضمناً في الأخر، تتصور لا مُنساقة بعضاً تحت بعض، بل متساقة بعضاً مع بعض، إنما ليس في اتجاه واحد كما هو الحال في سلسلة، بل بالنبادل كما هو الحال في مجمّع (أعني إنَّ طرْحَ طرفٍ من أطراف القسمة يعني استبعاد جميع الأطراف الأخرى، والعكس صحيح).

والحال إنه عندما يُفكّر ارتباط كهذا في كلّ من الأشياء، فإنّ واحداً منها لا ينساق كمسبّ عت آخر انسياقه تحت سبب وجوده، بل إنها، معاً وبالتبادل، تنساق بعضاً مع بعض بوصف المواحد منهما سبباً لللآخر من حيث تعيّنه (ومشلاً في الجسم الذي تتجاذب أجزاؤه وتتنابذ بالتبادل). وذاك نوع آخر من الاقتران غير ذلك الذي يُصادف في مجرّد علاقة السبب بالمسبّب (المبدأ بالنتيجة) وحيث لا تعين النتيجة بدورها المبدأ، ولا تشكل بالتالي كلاً معه (كخالق العالم والعالم). وهذه الطريقة التي تتبعها الفاهمة عندما تتصور فَلَك أُفهوم منقسم، تتبعها أيضاً عندما تفكر في شيء بوصفه ينقسم، وهي تتصور أطراف القسمة، في الحالة الأولى من حيث ينبذ واحدها الآخر مع أنها مربوطة في فَلْكِ واحد، كما تتصور الأجزاء في الحالة الثانية بوصفها يتمتع كل واحد منها (بما هو جوهر) بوجود مستقل عن وجود الأخرى، وبوصفه، مع ذلك مربوطاً في كل واحد.

{12}

إلاّ أنّه يوجد في فلسفة القدماء الترسندالية باباً يتضمن أفاهيم الفاهمة المحضة التي، رغم أنها لا تُعد من المقولات، كانت تصلح في رأيهم كأفاهيم قبلية للموضوعات. ولو صحّ ذلك لزاد عدد المقولات وهو محال. وكان يُعبّر عن هذه الأفاهيم بهذه العبارة الشهيرة جداً عند المدرسيين:
(") quolibet ens est unum, verum, bonum لكن، على الرغم من أن استعمال هذا المبدأ قد أدى قبلًا إلى نتائج بالغة الضَّعة (كانت تعطي مجمرد قضايا تحصيل حاصل) إلى حد أمّا لم تقبل في العصور الحديثة ضمن الميتافيزيقا إلا من باب اللياقة، فإن فكرة صمدت كمل هذا الموقت تظل

^(*) ما يلائم الكائل هو الوحدة والحقيقة والكيال.

تستحق، مهم بدت فارغة، أن بحث عن أصلها، وتسمح بالافتراض أنَّ مبدأها يقيم في إحدى قواعد الفاهمة، وأن هذا المبدأ قد أوَّل تأويلًا خاطئاً، كما يحصل عادة. إنَّ هذه المحمولات الترسندالية المزعومة للأشياء، ليست سوى مطالب ومعايير منطقية لكل معرفة بالأشياء بعامة، قـائمة عـلى مقولات الكم، أعني الـوحدة والكثرة والجملة. إلّا أن هذه المقـولات التي كان يجب اتخاذها بمعنى مادي، وبالأحرى بوصفها متعلقة بإمكان الأشياء نفسها، لم يستعملها القدماء حقاً إلَّا بالمعنى الصوري كمطلب منطقي لازم لكل معرفة. وكانوا مع ذلك، بطريقة هوجاء، يجعلون من هذه المعايير الفكرية صفات للأشياء نفسها. أقصد، إنه في كل معرفة لموضوع هناك وحدة الأفهـوم التي يمكن أنْ نُسَمِّيها الـوحدة النـوعية من حيث إنَّنـا، تحت هذا الأفهـوم، نفكـر فقط بـوحدة مجمـوع متنوِّع المعـارف، تقريبـاً على غـرار وحدة «المـوضوع» في مسرحيـة أو موعـظةٍ أو حكاية. وهناك ثانياً الحقيقة بالنسبة إلى النتائج، فبقدر ما يكون هناك من نتائج صحيحة تستمد من أفهوم معطى، بقـدر ما يكـون من علائم عـلى واقعه المـوضوعي. وهـذا ما يمكن أنْ نسمّيـه الكثرة النوعية للعلائم العائدة إلى أفهوم بوضفه مبدأها المشترك (لا تفكُّر فيه بوصفها كمًّا). وثمة ثالثاً وأخيراً، الكمال، الذي يقوم على أن هذه الكثرة تحال بدورها إلى وحدة الأفهوم وتتوافق تماماً وحصراً معه، وهي ما يمكن أن نسميه التهامية النـوعية (الجملة). وعليـه يتّضح أنّ هــذه المعايــير المنطقية لإمكان المعرفة بعامة لا تُعوّل هنا مقولات الكم الشلاث، حيث يجب أن يسلّم بالوحدة في إنْتاج الكم انتاجاً متجانساً بشكل شامل، إلَّا بِقصْد رَبُّط عنَّاصر معـرفية وإن متبـاينة في وعي واحد، من خلال عدّ كيف المعرفة بمثابة مبدأ. وهكذا فإن معيار إمكان أُفهوم (وليس إمكان موضوعه) هو التعريف الذي فيه تُشكل وحدة الأفهوم وحقيقة كل مـا يمكن أن يُشْتَق منه أولًا، وتمامية كل ما يمكن أن يستمدمنه ثانياً، مستلزمات انشاء الأفهـوم. وكذلـك فإنَّ معيــار صحة الفّـرْض يقوم على مفهومية مبدأ التفسير المقرّر، وعلى وحدته (دون فرض مساعـد) وحقيقة الاستنتـاجات المشتقة منه (توافق هذه فيها بينها ومع التجربة) ويقوم أخيراً على تمـامية مبـدأ التفسير بـالنسبة إلى هذه الاستنتاجات التي لا تفيد، لا أكثر ولا أقل مما كان مسلمًا به في الفَرْض، بل تسترجع تحليليًا وبعدياً، ما كان قد فكر تاليفياً وقبلياً، وبتوافق معه. وهكذا فإن أفاهيم الوحدة والحقيقة والكيال، لا تُكمل البتة لوحة المقولات الترسندالية كيا لو أنّ فيها نقص ما، بل يدخل استعمالها فقط، إذا ما نُحِّيت علاقتها بالموضوعات تنحيةً تامة، في القواعد المنطقية العامة لتوافق المعرفة مع نفسها.

الباب الثاني

في تسويغ الأفاهيم الفاهمية المحضة

الفصل الأول {13}

في مبادىء التسويغ الترسندالي بعامة

في الكلام على ما يجوزوما لا يجوز، يفرق المتشرّعون في المدعوى بين سؤال الأحقيّة (quid facti) وسؤال الواقعية (quid facti)، ويطلبون دليلًا على كل منها، فيسمّون الأول، الذي عليه أن يعرض جواز أو بالأحرى أحقيّة الدعوى، تسويغاً. ونحن نستخدم مجموعة من الأفاهيم الأمهيرية من دون أن يعارضنا أحد، فنظن أنّه يحقّ لنا، حتى من دون تسويغ، أن ننسب إليها معنى ودلالة مُتَخيَّلة، لأنّ لدينا دائماً التجربة كي نبرهن على واقعيّتها الموضوعية. لكنّ ثمة أيضاً أفاهيم مختلسة، كأفهُومي السعادة و القدر، صحيح أنها قد درجت بتغاض شبه عام، إلّا أنّه يطرح أحياناً بصدها السؤال: بأيّ حقّ فيعرضنا تسويغها إلى إحراج غيريسير، لأنه لا يمكن أن نعثر على أيّ مبدأ واضح، في التجربة أو في العقل، يجوّز صراحة استعالها.

لكنْ، يوجد بين كثرة الأفاهيم التي تشكّل نسيج المعرفة البشرية الشديد الاختلاط، بعضٌ منها غصصٌ للاستعبال القبلي المحض (بمعزل تامّ عن التجربة) ويحتاج تجويزه دائماً إلى تسويغ، ذلك أن براهين التجربة لا تكفي لإضفاء المشروعية على مِثل هذا الاستعبال، في حين أنّه يجب معرفة كيف يمكن لهذه الأفاهيم أن تكون على صلة بأشياء لا تستمدها هي من التجربة. أسمي اذن، شرح كيف تكون الأفاهيم القبلية على صلة بموضوعات تسويغاً ترسندالياً لها وأميّزه عن التسويغ الأميري الذي يُظهر كيف نحصل الأفهوم بالتجربة وبالتفكر فيها، فلا يتعلق من نَمَّ، بمشروعية هذا الأفهوم، بل بالواقعة التي أدت إلى حيازته.

ولقد تحصل لدينا، سابقاً، ضربان من الأفاهيم، مختلفان كلياً إنما يتفق واحدهما مع الآخر في أنها على صلة بالموضوعات على نحو قبلي تماماً، عنيت بها أفهومي المكان والزمان كصورتين للحساسية، والمقولات كأفاهيم للفاهمة. وعاولة البحث عن تسويخ أُمْيري لهذه الأفاهيم، ستكون من العبث لأنّ ما يميز طبيعتها يقوم بالضبط في أنها على صلة بموضوعاتها دون أن نستعير، كي نتصورها، شيئاً من التجربة. فإذا كان يَلْزَمُها تسويع، فإنّه يجب أن يكون دائماً ترسندالياً.

ومع ذلك، فإنه يمكن، بالنسبة إلى هذه الأفاهيم، كما بالنسبة إلى كل معرفة، أن نبحث في التجربة، لا عن مبدإ إمكانها، بل عن الأسباب الظرفية لإنتاجها. ذلك أن انطباعات الحواس

تعطي أول فرصة لافتتاح كل قدرتنا المعرفية بصددها، ولإقامة التجربة التي تتضمن عنصرين المحدد متغايرين، أعنى: مادة للمعرفة، عن الحواس وصورة معينة كي تنظمها، عن المصدر الباطن للحدس المحض وللفكر اللذين لا يعملان، ولا ينتجان أفاهيم إلا بمناسبة المادة. وعليه فإن البحث عن أولى جهود ملكتنا المعرفية للارتفاع من الادراكات المفردة إلى الأفاهيم العامة هو مشروع ذو فائدة كبيرة جداً ولا شك. وإنه يجب أن نعترف بفضل لوك الشهير في كونه أول من شق الطريق إليه. إلا أن تسويغاً للأفاهيم القبلية المحضة لا يمكن أن يتم البتة على هذا النحو، لأن هذه الطريق لا تؤدي إليه بتاتاً بسبب أن على هذه الأفاهيم أن تقدم ، فيا يخص استعالما المقبل الذي يجب أن يكون مستقلاً استقبلاً تاماً عن التجربة، شهادة ميلاد ختلفة تماماً عن شهادة أصلها التجربي. وعليه، أسمي عاولة الاشتقاق الفسيولوجي هذه التي لا يمكن أن شهادة أصلها التجربي. وعليه، أسمي عاولة الاشتقاق الفسيولوجي هذه التي لا يمكن أن تسمى تسويغاً أصلاً لأنها تتعلق بسؤال الواقعية، أسميها شرحاً لحيازة المعرفة المحضة. ويتضح من ثَمَّ أنّه يمكن أن يكون لهذه الأفاهيم تسويغ يَرْسِنْدائي وحسب، وليس أمْيري البتة، وأنّ هذا الأخير بالنسبة إلى الأفاهيم القبلية المحضة، ليس سوى محاولات باطلة يمكن أن ينصرف إليها فقط ذاك الذي لم يَفقة طبيعة هذه المعارف الخاصة جداً.

لكن، مع أنَّ ثمة نمطأ وحيداً مسموح به لتسويغ ممكن للمعرفة القبلية المحضة هو التسويغ على الطريقة التِرْسِنْــدالية، فــإن ذلك لا يستتبــع أن يكون لازمــأ لزومــأ لاغني عنه. فلقــد تتبعنا أعلاه أفاهيم المكان والزمان حتى مصادرهما بواسطة تسويخ تِّرْسِنْـدالي وشرحنـا مصداقيتـها الموضوعية القبلية وعيّناها. ومع ذلك، فإن الهندسة تتابع سيرها الآمن عبر المعارف القبلية وعيَّناها. ومع ذلك، فإن الهندسة تتابع سيرهما الآمن عبر المعـارف القبلية وحـدها من دون أن يكـون بها حـاجة إلى أن تـطلب من الفلسفـة شهـادة تثبت الأصـل المحض والشرعي لأفهـومهـا الأساسي ((المكان))؛ لكن استعمال الأفهوم، في هذا العلم، ينحصر بالعمالم الحسي الخمارجي الذي صورة حدسه المحضة المكان، حيث تتمتع بالتالي كل معرفة هنـ دسية، لأنها مؤسسة على حدس قبلي، ببداهة لا توسط فيها، وحيث بالمعرفة نفسها، تُعطى الموضوعات قبلياً (من حيث الصورة) في الحدس. أما الأفاهيم الفاهمية المحضة فتولَّد على العكس الحاجة الـلازِبة إلى البحث لا عن تسويغها الـترسندالي وحسب، بـل أيضاً عن تسويغ المكـان. إذَّ بما أنَّ المحمولات التي نحملها هنا على الموضوعات ليست محمولات الحدس ولا الحساسية، بـل محمولات الفكر القبلي المحض، فإنَّ هذه الأفاهيم تتصل بالموضوعات بعامة، بمعزل عن كل شروط الحساسية، وبما أمَّها ليست مؤسسة على التجربة، فإنَّه لايمكنها أنْ تُظهِـر قبلياً في الحدس أيُّ موضـوع عليه يتأسس تأليفها قبل أيّ تجربة، وهي لا تثير من ثمَّ الشكوك حول مصداقيتها الموضوعية وحدود استعهالها وحسب، بل تجعل أفهوم المكان نفسه مُلْتَبِساً لأنَّها تنزع إلى استعماله خارج جميع شروط الحدس الحسي. ولذا كان من الضروري أن نُسوِّغه أعـلاه تسويغـاً ترسنـدالياً. يجب إذن إقنـاع القارىء بوجوب مثل هذا التسويغ الترسندالي وجـوباً لازِبـاً قبل أنْ يخـطو خطوة واحـدة في حقّل العقـل المحض، لأنَّه من دون ذلك، سيسير كالأعمى، وسيكون عليه بعـد أن يكون قـد تاه هـنـا وهناك، أن يؤوب إلى الجهل الذي منه انطلق. لكنَّ، عليه أيضاً أنْ يرى سلفاً بوضوح الصعوبة التي لا مفرّ منها، كي لا يتذمر من الغموض الذي يكتنف الشيء نفسه أصلًا، أو كي لا يتخاذل قبل الأوان أمام العوائق التي يجب إزاحتها، لأن المسألة هي: إمّا التخلّي تماماً عن كلّ ما تدَّعيه رؤى العقل المحض في أكثر الحقول جاذبيةً، أعني الحقل الذي يتخطى حدود كلّ التجارب الممكنة، وإمّا إنجاز هذا البحث النقدي إنجازاً تاماً.

ولقد استطعنا أعلاه، بقليل من الجهد، أن نوضّح، بصدد أفاهيم المكان والزمان، كيف يجب عليها بوصفها معارف قبلية أن تكون، مع ذلك وبالضرورة، على صلة بموضوعات، وكيف تجعل معرقة تأليفية بهذه الموضوعات ممكنة، بمعزل عن كل تجربة. وبما أنَّ الموضوع لا يمكن أنْ يظهر لنا، أيْ أنْ يكون موضوعاً للحدس الأميري إلا بواسطة صورتيَّ الحساسية المحضَتين، فإنَّ المكان والزمان هما حدسان محضان يتضمنان قبلياً شرط إمكان الموضوعات بوصفها ظاهرات، وإنَّ التأليف الحاصل فيهما يتمتع بمصداقية موضوعية.

أما مقولات الفاهمة فهي، على العكس، لا تقدّم لنا أيُّ شروطٍ بموجبها تعطى الموضوعــات في الحدس؛ ويمكن، من ثُمَّ، ولا شك، أن تظهر لنا الموضوعات من دون أن يكون عليها أنْ تتعلق بالضرورة بوظائف الفاهمة، ومن دون أنَّ تتضمَّن الفاهمة إذنَّ شروطها القبليـة. ولذا تــبرز هنا صعوبة لم نصادفُهما في حقل الحساسية، وهي: كيف يمكن لشروط الفكر الداتيـة أنَّ تتمتُّع بمصداقية موضوعية، أعني أنَّ تعطي شروط إمكان كل معرفة بالموضوعات؟ لأن الظاهرات يمكن، ولا شك، أنْ تعطى في الحـدس من دون وظائف الفاهـمة. وآخـذ مثالًا، أُفهـومَ السبب الذي يدلُ على نوع خاص من التأليف لأنه إلى جانب شيء ما ((أ)) يوضع آخر مغايراً كليـاً ((ب)) بموحب قاعدة. وليس من الواضح لماذا يجب أنْ تتضمن الظاهرات شيئاً من هذا القبيل، إذ لا يمكن أنْ نسوق التجارب كأدلَّة لأنه يجب أن نتمكن من أن نُبيِّنُ المصداقية الموضوعية لهذا الْأَفْهُومِ قبلياً ولأنَّه، من ثم، من المشكوك فيه قبلياً، ما إذا كان مثل هذا الأفهوم فارغاً تمامـاً وما إذا كان بإمكانه أنْ يحظى في أي محل بأي موضوع من بين الطاهرات. إذ أنه من الواضح أنْ يكون على موضوعات الحدس الحسي أن تكون موافقة للشروط الصورية للحساسية القائمة قبلياً في الذهن، لأنها بدون ذلك لن تكون موضوعات لنا؛ لكن ما تصعب إقامة الدليـل عليه هـو أن يكون عليها بالإضافة إلى ذلك أن تكون موافقة للشروط التي تحتاج إليها الفاهمة في وحدة الفكــر التأليفية. لأنه من المحتمل جداً أن يكون ثمة ظاهرات تتقوّم من حيث لا تجدها الفـاهمة مـوافقة البتـة لشروط وحدتهـا، وأنْ يكون كـل شيء مختلطاً من حيث إنه في سلسلة الـظاهـرات مشـلًا لا يَحْضَرُ شيءٌ يُعطِي قاعدة التَّاليف ويكـون مناسبـاً بالتـالي لأفهوم السبب والمسبَّب، فيكـون هذا الأفهوم فارغاً تماماً وبناطلًا ولا معنى له. ولن يقلل ذلك من إمكان أن تقدِّم النظاهرات موضوعاتٍ لحدسنا، لأن الحـدس لا يحتاج إلى وظائف الفكر بحال من الأحوال.

أما أنْ نفكر في التخلص من العناء الذي تُكبِّده مثل هذه الأبحاث بالقول: إنّ التجربة تعطي باستمرار أمثلة على موافقة الظاهرات للقواعد تتيح لنا فرصة كافية لاستخراج أفهوم السبب والتحقق في الوقت نفسه من المصداقية الميوضوعية: فمعناه انسا نلاحظ أن أفهوم السبب لا يتولّد البتة بهذه الطريقة، بل يجب إمّا أن يَجدَدُ أساسه في الفاهمة بشكل قبلي تماماً، وإمّا

أنْ يُهمَل نهائياً بوصفه مجرد سراب. ذلك أنَّ هذا الأفهوم يستلزم ببإطلاق أنْ يكون شيء ((أ)) على نحو يكون معه شيء آخر (ب) يتليه بالضرورة وبموجب قاعدة كلية إطلاقاً. وتعطي الظاهرات حقاً حالات يمكن أن نستمد منها قاعدة بحوجبها يحصل شيء ما عادة؛ لكن، لا يمكننا البتة أن نستخلص أنَّ التالي هو ضروري؛ ومن ثَمَّ فإنَّ لتأليف السبب والمسبَّب كرامة ملازمة له لا يمكن أن يُعبَّر عنها أُمْيرياً، أعني، إن المسبَّب لا يضاف ببساطة إلى السبب، بل إنه يوضع به ويتليه. أضف، إنَّ الكلية الصارمة للقاعدة ليست هي أيضاً خاصية من خواص القواعد الأميرية التي يمنحها الاستقراء كلية مقارنة وحسب، أي إمكان أنْ توسِّع استعالها. وسيكون استعال الأفاهيم الفاهيم المفاهية المحضة شيئاً مغايراً تماماً فيها لو كان يجب أن نرى فيها مجرد منتجات أمْيرية.

$\{14\}$

الانتقال الى التسويغ الترسندالي للمقولات

ليس هناك سوى حالتين ممكنتين قد يتـطابق فيهها تصـوّر تأليفي ومـوضوعـاته، ويكـون على صلة ضرورية بها، ويلتقي بها نوعاً من الإلتقاء: إمَّا أنْ يكون الموضوع وحــده هو الــذي يجعل التصوّر ممكناً، وإمّا التصور وحده الموضوع. في الحالة الأولى لن تكون العلاقة سوى أمبيرية ولن يكون التصور ممكناً البتة قبلياً، وتلك هي الحال مع الـظاهـرات بـالنسبـة إلى مـا ينتمي إلى الإحساس فيها. أما في الحالة الثانية، ومع أنَّ التصوّر في حدَّ ذاته لا يولُّد موضوعه وجموديًّا (إذ لا يدور الكلام هنا قط على العِلَّية بالإرادة)، فإن التصور يُعَدُّ معيَّناً قبلياً بالنظر إلى الموضوع عندما يمكن، به وحده، أن نعرف شيئاً بوصفه موضوعاً. لكنْ، ثمة شرطين فقط يجعلان معرفة موضوع ممكنة: أولاً الحدس الذي به يُعطى هذا الموضوع، إنما فقط كظاهرة؛ وثانياً الأنهوم، الذي به يُفكّر موضوع يتناسب مع هذا الحدس. لكن، من الوا حصب ما تقدم أنَّ الشرط الأول، أي ذلك الذي به وحده يمكن للموضوعات أنْ تُحْدس، هو الذي يؤسس بالفعل الأشياء قَبْلياً وصوريّاً في اللَّـهن. وشرّطُ الحساسية الصوري هـذا، تُلبِّيه إذن بـالضرورة جميعُ الـظاهرات لأنها لا يمكن أن تظهر، أي لا يمكن أن تُحدس وتُعطى أمهيرياً إلَّا بـه. والسؤال الآن، ما إذا لم يكن ثمة أيضاً، سلفاً، أفاهيم قبلية كشروط بموجبها وحدها يُفكُّر شيء مـا، مع أنَّـه لا يُحدِّس، بوصفه موضوعاً بعامة، إذ في هذه الحالة، ستكون كل مصرفة أُمْهِيْرِية للموضوعات مطابقة بالضرورة لتلك الأفاهيم لأنّه، من دون افتراضها، لا شيء مُمكن كموضوع للتجربة. والحال، إنَّ كل تجربة تتضمَّن، بالإضافة إلى حدس الحواس اللَّذي به يُعطى الشيء، أفهوماً لموضوع يُعطَّى في الحدس أو يظهر؛ ثمة إذن أفاهيم موضوعات بعامَّة نؤسِّس بوصفها شروطاً قبليـة، كلُّ معرفة تجربية؛ وعليه، فإنَّ المصداقية الموضوعية للمقولات كأفاهيم قبلية تستند إلى كون التجربـة (من حيث صورة التفكير) ممكنة بها وحدها؛ لأنها بذلك، ستكون على صلة بموضوعات التجربة بالضرورة وقبلياً، إذْ بها وحسب سيُمكن أن يُفكِّر بعامة موضوع ما للتجربة.

للتسويغ التِرْسِنْدالي لجميع الأفاهيم القبلية إذن مبدأ يجب أن يوجُّه كلُّ البحث، ألا وهو:

يجب التعرف على هذه الأفاهيم بوصفها شروطاً قبلية لإمكان التجربة (إنْ للحدس القائم فيها وإنْ للتفكير). وأفاهيم تقدّم الشروط الموضوعية لإمكان التجربة تكون بذلك بالذات ضرورية. أما استعراض التجربة حيث تصادف هي ، فليس تسويعاً لها (بل إظهار) لأنّها لن تكون بذلك إلاّ عرضية. ومن دون تلك الصلة الأصلية للتجربة الممكنة حيث تستحضر كل موضوعات المعرفة لا يمكن قط فَهْمُ أنْ تكون على صلةٍ بموضوع ما.

وقد افْتَقر لوك الشهير إلى هذه النظرة. ولأنه وجد في التجربة أفاهيم فاهمية محضة، فقد اشتقها أيضاً من التجربة، لكنه تصرف بلا ـ اتساق إلى حدّ أنّه حاول الوصول بذلك إلى معارف تتخطى كثيراً كل حدود التجربة. وقد أدرك ديْقد هيوم أنه كي يكون لنا حق القيام بذلك، عجب أن يكون لتلك الأفاهيم أصل قبلي. لكن بما أنّه لم يستطع أنْ يتبينٌ كيف من المكن أن يكون على الفاهمة أن تُفكّر أفاهيم بوصفها مربوطة ربطاً ضرورياً في موضوع، مع أنّها في ذاتها ليست مربوطة في الفاهمة؛ ولمّا لم يخطر بباله أنّ الفاهمة قد تكون بهذه الأفاهيم نفسها خالقة للتجربة حيث تصادف موضوعاتها، فقد رأى نفسه مضطراً إلى أنْ يشتقها من التجربة (أعني، من التداعي المتكرر في التجربة تتولد ضرورة ذاتية ينتهي الأمر إلى حسبانها خطأ بمثابة ضرورة موضوعية، أي بفعل العادة)؛ لكنّه كان فيها بعدُ متسقاً جداً عندما أعلن أنّه من المحال تخطي حدود التجربة بتلك الأفاهيم والمبادىء التي تولّدها. إلاّ أنّ الاشتقاق الأميري الذي لجأ إليه كلا الاثنين لا يمكن أنْ يتفق مع حقيقة المعارف العلمية القبلية التي لدينا، الرياضة المحضة وعلم الطبيعة العام؛ فهو يتهافت إذن بشهادة الواقع.

وقد فتح أول هذين الرجلين الشهيرين الباب على مصراعيه للشطط، لأنّ العقل ما إنْ يكون الحق إلى جانبه حتى لا يعود يُنْحبس في قَفَص بفضل نصائح الاعتدال المبهمة؛ وقد استسلم الثاني كلياً إلى الرّيبية عندما ظنّ أنه اكتشف أنّ كل ما يُعدّ عقادٌ هو تضليل لقدرتنا المعرفية. وسنحاول الآن أنْ نرى إنْ لم يكن بالإمكان جعل العقل البشري يجتاز هاتين العثرتين، وإرشاده إلى حدود متعيّنة، وترك حقل نشاطه الغائي بأسره مفتوحاً مع ذلك.

وأريد أن أقتصر بدءاً على التذكير بمعنى المقولات. إنها أفاهيم موضوع بعامة، بواسطتها يُعد حدس هذا الموضوع متعيناً بالنسبة إلى إحدى الوظائف المنطقية للأحكام. فوظيفة الحكم الحملي هي علاقة الحامل بالمحمول متال: جميع الأجسام تنقسم. إلا أننا بالنسبة إلى الاستعمال محض المنطقي للفاهمة لا نُعين أياً من الأفهومين يجب أنْ يُعطى وظيفة الحامل وأيّها وظيفة المحمول. ذلك أنه يمكننا القول أيضاً إن بعض ما ينقسم هو جسم. لكنْ، عندما أضع أفهوم الجسم تحت مقولة الجوهر، يكون قد تقرر أن حدسه الأميري يجب أنْ يُعد أبداً في التجربة بمثابة حامل وحسب، وليس البتة بمثابة مجرد محمول. والأمر على النحو عينه بالنسبة إلى سائر المقولات.

الفصل الثاني

التسويغ الترسندالي للإفاهيم الفاهبية المحضة

{15}

في إمكان الربط بعامة

يمكن لمتنوع التصورات أنْ يُعطى في حلس محض حسيّ، أعني في حدس هو محض تُلَقَّ. ويمكن لصورة هذا الحدس أنْ تقوم قبلياً في قدرتنا التصورية من دون أن تكون سوى غط تأثر اللذات. إلاّ أن ربط (Conjunctio) متنوع بعامّة لا يمكن أنْ يأتينا مرة من الحواس، ولا أنْ يكون إذن متضمناً معاً في صورة الحدس الحسي المحضة، لأنه فعل لتلقائية ملكة التصوّر؟ وبما أنّه يجب أن نسمي هذه الأخيرة فاهمة كي نميزها عن الحساسية، فإن كل ربط، سواءً وعيناه أمْ لمْ نَعِهِ، وسواءً كان ربطاً لمتنوع الحدس أمْ لأفاهيم متنوعة، وسواءً كان الحدس في الحالة الأولى حسياً أم لا، هو فِعل للفاهمة يجب أن نطلِق عليه إسهاً عاماً هو التأليف كبي نشير به معاً، إلى أنّه لا يمكن أنْ يتعطى بالأشياء، بل يمكن للذات يمكننا أن نتصور الوحيد من بين جميع التصورات المذي لا يمكن أنْ يُعطَى بالأشياء، بل يمكن للذات وحدها أنْ تقوم به لأنّه فِعلٌ من أفعال تلقائيتها. ونرى بسهولة هنا أنَّ هذا الفِعل يجب أنْ يمكن واحداً، أصلًا، ويصلح بالتساوي لكلً ربط، وإن الحلّ (التحليل) الذي هو نقيضه، على ما يبدو، يشترطه أبداً مع ذلك، لأنه حيثُ لم يسبقُ للفاهمة أنْ ربطت شيئاً، ليس بإمكانها أنْ غَلُ يبياً، لأنّ بها وحدها إنما أمكن للشيء أنْ يعطى مربوطاً لملكة التصور.

لكنّ أُفْهوم الربط ينطوي بالإضافة إلى أفهوم المتنوع وتأليفه، على أُفهوم وحدته أيضاً. والربط هو تصوّر لوحدة المتنوع التأليفية (1). فتصوّر هذه الوحدة لا يمكن إذن أنْ يتولد من الربط، بل إنّه بإنضيافه إلى تصوّر المتنوع يجعل بدءاً أفهوم الربط ممكناً. والوحدة التي تسبق قبلياً كل أفاهيم الربط لا تمتّ بأيّ صلة إلى مقولة الوحدة (فقرة 10)، لأن جميع المقولات إنّما تتأسس على الوظائف المنطقية في الأحكام، وفي هذه الأحكام سبق أن فُكّر الربط وفكّرت من تَمّ وحدة الأفاهيم المعطاة. فالمقولة إذن، تفترض سلفاً الربط، وعلينا بالتالي، أن نبحث عن تلك الوحدة في مكان أعلى (كوحدة نوعية {12})، أعني في ما يتضمن مبدأ وحدة مختلف الأفاهيم في الأحكام، وبالتالي مبدأ وحدة مختلف الأفاهيم في الأحكام، وبالتالي مبدأ ومدة أمكان الفاهمة حتى في استعالها المنطقي.

⁽¹⁾ ولا يدخل في الحسان مسألة معرفة ما إذا كانت التصورات تبقى هي هي نفسها وما إذا كان يمكن لأحدها إذن أن يفكر تحليلياً بآخر. ومع ذلك فإن الوعي بواحد منها من حيث يتعلق الأمر بالمتنوع بجب أن يكون دائماً متميزاً عن الوعي بالآخر، وليس مدار المسألة هنا إلا على تاليف هذا الوعى (الممكن).

في وحدة الابصار التأليفية _ الأصلية

يجب أنْ يكون من الممكن أن يواكب والأنا أفكر» جميع تصوراتي، إذ من دون ذلك سيكون ثمة شيء، مُتصور في لا يكنه أنْ يفكر البتة. وهذا يعني إما أن يكون التصور ممتنعاً وإما أن يكون لا شيئاً بالنسبة إلى على الأقل. وذلك التصور الذي يمكن أن يكون معطى قبل أي تفكير يسمى حدساً. فكل متنوع الحدس هو إذنْ على صلة ضرورية بالأنا أفكر في الذات عينها حيث يصادف ذلك المتنوع. لكن هذا التصورهو فعل للتلقائية، أعني إنه لا يمكن أنْ يُعَدّ منتمياً إلى الحساسية. وأسميه إبصاراً عضاً لتمييزه من الأمهيري، أو أيضاً إبصاراً أصلياً، لأنه ذلك الإوتعاء الذي، بتوليده لتصور والأنا أفكر» الذي يجب أنْ يكون من المكن أن يواكب جميع التصورات الأخرى، وبكونه واحداً، وهو هو في كل وعي، لا يمكن أن يشتق من أي تصور النصورات المتنوعة المعطاة في حدس، لن يكون أي منها تصوري إذا لم تَنتم كلها ذلك أنَّ التصورات المتنوعة المعطاة في حدس، لن يكون أي منها تصوري إذا لم تَنتم كلها عممة إلى إوْتِعاء واحد؛ أعني إنّ عليها من حيث هي تصوراتي (على المرغم من أنني لا أعيها عام، إذ من دون ذلك لن ينتمي أي منها إليّ البتة. وعن هذا المربط الأصلي تَـطلَع في إوْتعاء عام، إذ من دون ذلك لن ينتمي أي منها إليّ البتة. وعن هذا المربط الأصلي تَـطلَع في إوْتعاء عام، إذ من دون ذلك لن ينتمي أي منها إليّ البتة. وعن هذا المربط الأصلي تَـطلَع في إوْتعاء عام، إذ من دون ذلك لن ينتمي أي منها إليّ البتة. وعن هذا المربط الأصلي تـطلَع نتائج كثيرة:

إِنَّ شموليَة هُويَة الإبْصار تتضمن تأليف تصورات متنوَّع مُعطى في حدس، وممكنة بوعي هذا التأليف وحسب. لأن الرعي الأمبيري الذي يواكب عدة تصورات هو في ذاته وعي مشتَّت وليس على صلة بهُويَّة الذات. لا تقوم إذن هذه الصلة بمجرد أنْ أواكب بالوعي كل تصورا بل بأن أضيف تصوراً إلى آخر وأن أعي تأليفها. يمكنني إذن أن أتصور هوية الموعي في تصوراتي المعطاة فقط بشرط أنْ أقدر على ربط متنوِّع هذه التصورات في وعي واحد، أعني، إنَّ وحدة الإبْصار التحليلية ليست ممكنة إلا بافتراض وحدة تأليفية ما (أ). فَفِكُرةُ : «هذه التصورات المعطاة في الحدس تنتمي إليَّ جميعاً»، تعني إذن: «إني أوحدها في إوْتِعاء، أو إنّه يمكنني على الأقل أنْ

(*) أفهوماً مشتركاً.

¹⁾ وحدة الوعي التحليلية تتصل بكل الأفاهيم المشتركة بما هي كذلك، مثال ذلك إذا فكرت بالأهر بعامة فإني بذلك أتصور قواماً قد يوجد (بمثابة سمة) في شيء ما، أو يرتبط بتصورات أخرى، فلا يمكنني إذن أن أتصور الوحدة التحليلية إلا بواسطة وحدة تأليفية مُفكَّرة سلفاً كمُمكنة. والتصور الدي عليه أن يُفكِّر بوصفه مشتركاً بين أشياء معتلفة يُعدُّ منتمياً إلى أشياء تنطوي أيضاً، بالإضافة إليه، على شيء محتلف، ويجب إذن أن يفكّر مسبقاً في وحدة تأليمية مع تصورات أخرى (وإنَّ ممكنة وحسب) قبل أنْ يكمون الممكاني أن أفكر فيه وحدة الوعي التحليلية التي تجمل منه conceptus communis (ه. إن وحدة الإمصار التأليفية هي إذن أرضع نقطة يجب أن يعلق بها كمل الاستعمال الفاهي، وحتى المنسطق كله ومن ثمَّ الفلسفة الترسندالية. ويمكن القول إن هذه القدرة هي الفاهة بالدات.

أوحدها فيه». وعلى الرغم من أنها ليست بعدُ وعياً بتأليف التصورات فإنها تفترض إمكانه. بمعنى آخر، فقط لأنه يُكنني أن أستوعب في وعي واحد متنوع هذه التصورات، أسميها جميعاً تصوراتي، لأنه من دون ذلك سيكون لدي ذات هي من التلون والإختلاف بقدر ما هناك من تصورات أعيها. فالوحدة التأليفية لمتنوع الحدوس من حيث هي معطاة قبلياً، هي إذن مبدأ هُويَّة الإبصار نفسه الذي يسبق قبلياً كلّ تفكيري المتعين، إلا أنّ الربط ليس في الموضوعات ولا يمكن أن يستمد بأي شكل بواسطة الإدراك بحيث يكون على الفاهمة أن تتلقاه منها، بل إنّه فقط من عمل الفاهمة التي ليست هي نفسها شيئاً أكثر من القدرة على الربط القبلي وعلى إحالة متنوع التصورات المعطاة إلى وحدة الإبصار، التي هي المبدأ الأعلى في المعرفة البشرية بأسرها.

وصحيح أنّ مبدأ الوحدة الضرورية للإبصار نفسه هو مبدأ هُـوَّيّ، وإنّه من ثَمَّ قضية تحليلية، إلاّ أنه يُبينَ أنْ تأليف المتنوع المعطى في الحدس هو تأليف ضروري من دونه لا يمكن لشمولية هُوِيَّة الإوْتِعاء أن تُفكّر. ذلك أنه بواسطة الأنا، بما هو تصوّر بسيط، لا يُعطى أي مُتنوِّع. ولا يمكن أن يُعطى إلّا في الحدس المتميز من الأنا ولا أن يُفكّر إلاّ بالربط في وعي . وإنَّ فاهمة يكون فيها المتنوع معطى، في الوقت نفسه، بالإوْتِعاء ستكون حدسية، أما فاهمتنا فيلا تقدر سوى أنْ تفكّر، وعليها أنْ تبحث عن الحدس في الحواس. أعي إذنْ ذاتاً هي هي بالنظر إلى متنوع التصورات التي تؤلف تصوراً واحداً، متنوع التصورات التي تؤلف تصوراً واحداً، تصورات، وهذا التأليف يُبدعي الوحدة التأليفية الأصلية للإبصار التي تخضع لها جميع التصورات المعطاة في إنما التي ينبغي أنْ الوحدة التأليفية الأصلية للإبصار التي تخضع لها جميع التصورات المعطاة في إنما التي ينبغي أنْ تُخل إليها أيضاً من خلال تأليف ما.

{17} مبدأ وحدة الابصار التأليفية هو المبدأ الأعلى لكل الاستعمال الفاهمي

كان المبدأ الأعلى لإمكان أي حدس بالنسبة إلى الحساسية، حسب الاستِطِيقا التِرْسِنْدالية: أن يخضع كل متنوّعه لشروط المكان والزمان الصورية. والمبدأ الأعلى لهذا الإمكان عينه بالنسبة إلى الفاهمة هو: أنْ يخضع كل متنوّع الحدس لشروط وحدة الإبصار التأليفية _ الأصلية(1). فجميع تصورات الحدس المتنوعة، تخضع إذن للمبدأ الأول من حيث تُعطى لنا، وللثاني من حيث عليها أن تكون مربوطة في وعي؛ لأنه من دون ذلك لا يمكن لأي شيء، أنْ يُفكّر أو

⁽¹⁾ المكان والزمان وجميع أجزائها، حدوس وبالتالي تصورات مفردة مع المتنوع الذي تبطوي عليه (انظر الاستطيقا الترسندالية)، وليست إذن مجرد أفاهيم تُضمِّن وعياً واحداً بعينه في تصورات عدة، بل هي تصورات عدة في كل واحد منها وفي وعيه، ومن ثم فيها مركبّة، تصادف في النهاية وحدةً الوعي كوحدةٍ تأليفية إنما أصلية مع ذلك. وفرديتها هذه مهمة في التطبيق (انظر (25)).

يُعرَف لأنَّ التصورات المعطاة التي لا تشترك في حيازة فِعْل الإبصار، «الأنا أفكر»، لا تكون مجتمعة في إوْتِعاء واحد.

والفاهمة بالمعنى العام للفظ، هي ملكة المعارف، وهذه تقوم على الصلة المتعينة بين تصورات معطاة وشيء. لكن الشيء هو ما في أفهومه يتوحّد متنوع حدس مُعطى، والحال إن كل توحيد للتصورات يتطلب وحدة الوعي في التأليف. فوحدة الوعي هذه هي إذن ما، وحده، يقيم الصلة بين التصورات وموضوع، ويقيم من ثَمَّ، مصداقيتها الموضوعية. وما يجعل منها معارف إذن، وما إليه إذن يستند إمكان الفاهمة نفسه.

المعرفة المحضة الأولى للفاهمة التي عليها يتأسس كل ما تبقى من استعهالها والتي هي في الوقت نفسه مستقلة تمام الاستقلال عن كمل شروط الحدس، هي إذن مبدأ وحدة الابصار التأليفية الأصلية. فمجرد صورة الحدس الحسي الخارجي، المكان، ليست بعد أي معرفة؛ وهي تعطي فقط متنوع الحدس قبلياً من أجمل معرفة ممكنة. لكن كي أعرف أي شيء في المكان، وخطأ على سبيل المثال، يجب أن أخطه، وأن أحقق تأليفياً ربطاً متعيناً للمتنوع المعطى؛ بحيث تكون وحدة هذا الفعل معاً وحدة الوعي (في أفهوم الحط). وبهذا بدءاً إنما نعرف شيئاً (مكاناً متعيناً). فوحدة الوعي التأليفية هي إذن شرط موضوعي لكمل معرفة، وأنا لست بحاجة إليها لأعرف شيئاً في، لأن المتنوع لكمل معرفة، وأنا لست بحاجة إليها لن يتوحد في وعي بطريقة أخرى ومن دون هذا التأليف.

وهذه القضية الأخيرة هي أيضاً تحليلية، كها قلنا، على الرغم من أنها تجعل من الموحدة التاليفية شرطاً لكل فكر. فهي لا تقول شيئاً أكثر من أن جميع تصوراتي في أي حدس معطى يجب أنْ تكون خاضعةً للشرط الذي بموجبه فقط يمكن أن أنسبَها، بوصفها تصوراتي، إلى الذات الحيي هي ، ويمكن بالتالي أن أضمها بوصفها مربوطة تأليفياً في إبصار واحد تحت عبارة «أنا أفكى».

لكنّ هذا المبدأ ليس مع ذلك مبدأً لكلّ فاهمةٍ ممكنة بعامة، بل فقط مبدأ للفاهمة التي إبصارُها المحض، في التصور «أوجد»، ليس فيه بعد أي متنوع وإنّ فاهمةً تعطي باوتعائها متنوع الحدس معاً، وفاهمةً تعطي بتصوّرها لشيء، «الوجود» لأشياء هذا التصور معاً، لن تكون بحاجة إلى فعل خاص لتأليف المتنوع بصدد وحدة الوعي كها هي بحاجة إلى ذلك، الفاهمة البشرية هو حتاً البشرية التي تفكر وحسب، ولا تحدس. لكنّ هذا المبدأ، بالنسبة إلى الفاهمة البشرية هو حتاً المبدأ الأول، حيث إنه يمتنع عليها أن تكون أذن أفهوم عن فاهمةٍ أخرى ممكنة سواء كانت فاهمة حدسية أو فاهمة تعتمد على حدس حسي مع كونه ضرّب آخر غير ذلك الذي يتأسس على المكان والزمان.

{18}

ما هي وحدة الاوتعاء الموضوعية

إن وحدة الإبصار التر وسندالية هي تلك التي توحد في أفهوم عن الموضوع كل المتنوع المعطى في حدس. وتسمى من جَرّاء ذلك موضوعية، وعلينا أنْ نفر ق بينها وبين وحدة الوعي المذاتية التي هي تَعَينُ للحس الباطن، به يُعطى متنوع الحدس ذلك أميرياً، من أجل أنْ يُربط على هذا النحو. فأن يكون بإمكاني أنْ أعي أميرياً المتنوع بوصفه معا أو متتالياً فإنّ ذلك خاضع للظروف أو للشروط الأميرية. وبالتالي فإنّ وحدة الوعي الأميرية نفسها من خلال تداعي التصورات تعلق بالظاهرة بشكل عرضي تماماً. وعلى العكس إن صورة الحدس المحضة في المزمان بما هي فقط حدس بعامة، يتضمن متنوعاً معطى، تخضع لوحدة الوعي الأصلية وفقط عبر الصلة الضرورية بين متنوع الحس و: «الأنا أفكر»، الواحد؛ وإذن من خلال تأليف الفاهمة المحض الذي يؤسس قبلياً التأليف الأميري. وتلك الوحدة هي الوحيدة الصادقة موضوعياً، أما وحدة الإبصار الأميرية، التي لا نفحصها هنا والتي، على كل حال، لا تشتق من الأولى إلا بموجب شروط معطاة عياناً، فهي ذات مصداقية ذاتية وحسب. فواحد يربط تصور كلمة ما بشيء ما وتخر يربطه بشيء آخر؛ فوحدة الوعي فيا هو أميري ليست صادقة بالنظر إلى ما هو معطى، وآخر يربطه بشيء آخر؛ فوحدة الوعي فيا هو أميري ليست صادقة بالنظر إلى ما هو معطى،

{19} يقوم الشكل المنطقي لكلّ الأحكام في وحدة الابصار الموضوعية للأفاهيم المتضمنة فيها

لم يكن بإمكاني مرة أن أكون راضياً بالشرح الذي يعطيه المناطقة عن الحكم بعامة، والذي هو، حسب ما يقولون، تصور علاقة بين أفهومين. والحال، إنَّ هذا الشرح لا ينطبق بأي حال إلاّ على الأحكام الحملية وليس على الأحكام الشرطية المتصلة والمنفصلة (من حيث إنّ هذه تتضمن لا علاقة أفاهيم وحسب بل، أيضاً، علاقة أحكام) وبدون أنْ أجاد لهم - رل خطإه (على الرغم من أن هذا الحطأ المنطقي قد ولّد عدة نتائج مؤذية)(1)، ألاحظ فقط أن تلك العلاقة تبقى هنا غير متعيّنة.

لكن إذا ما بحثتُ، بشكل أدقّ، عن الصلة بين المعارف المعطاة في كـلّ حكم، وإذا ما

⁽¹⁾ إن النظرية المطوّلة لأشكال القياس الأربعة لا تتعلق إلا بالاستدلالات الحملية؛ وعلى الرغم من أنها ليست سوى فن الوصول بالحيلة وبإلماس الاستنتاجات المباشرة لباس مقدّمات استدلال محص، من أجل أن تعطي في الظاهر عدداً من أنواع الاستدلالات أكبر من بجرد النمط الوحيد للاستدلال في الشكل الأول، فإمها لم تكن مع ذلك لتُحرِز أيّ نجاح خاصّ في هذا المجال لو لم تكن قد مجمت بحصر المرجمية بالأحكام الحملية بوصفها الأحكام التي على جميع الأحكام أن تعود إليها؟ وهذا خطأ بموجب (9).

ميزتها، بوصفها منتمية إلى الفاهمة، من العلاقة بموجب قوانين المخيلة الاسترجاعية (والتي هي ذات مصداقية ذاتية وحسب) فسأجد أن الحكم ليس سوى نمط إحالة المعارف المعطاة إلى وحدة الإبصار الموضوعية. والرابطة ((هو)) إنما تهدف إلى تمييز الوحدة الموضوعية للتصورات المعطاة من وحدتها الذاتية؛ لأنها تدل على الصلة التي هي بينها ويين الأبصار الأصلي وعلى وحدتها الفرورية على الرغم من أن الحكم نفسه قد يكون أميرياً وبالتالي عرضياً مثال: الأجسام هي نقيلة. وبالطبع لا أريد بدلك أن أقول: إنّ هدين التصورين ينتمي واحدهما إلى الآخر وحدة الإبصار الفرورية، أعني بموجب المبادىء التي تعين موضوعياً كل التصورات من حيث بكن أن تقلع منها معرفة؛ وتلك مبادىء تشتق جميعها من مبدأ وحدة الإبصار الترسندالية. وعلى هذا النحو فقيط إنما يتولد من هذه العلاقة حكم، أعني علاقة تصدق موضوعياً وتتميز، كفاية، من علاقة هذين التصورين عينها التي تصدق ذاتياً وحسب، ومثلاً من العلاقة الناجمة عن قوانين التداعي. وبموجب هذه الأخيرة يمكني فقط أن أقول: لو حملت جسماً فسأحس بانطباع المنقل. وليس: إنّه، إن الجسم، هو، ثقيل. الذي يعني أنّ هذين التصورين مرتبطان في بانطباع المنق. وليس: إنّه، إن الجسم، هو، ثقيل. الذي يعني أنّ هذين التصورين مرتبطان في الشيء ولا يخضعان لحالة الذات، وأنهها ليسا مجتمعين معاً في مجرد الإدراك (مها تكرّر).

{20}

تخضع جميع الحدوس الحسية للمقولات خضوعها للشروط التي بحوجبها وحدها يمكن لمتنوعها أن يأتلف في وعي

يندرج المعطى المتنوع في حدس حسي بالضرورة تحت وحدة الإبصار التأليفية الأصلية لأن وحدة الحدس ممكنة بها وحسب ((17)). لكنَّ فعل الفاهمة الذي يحيل إلى إبصار بعامة، متنوع التصورات المعطاة (سواء كانت حدوساً أم أفاهيم) هو الوظيفة المنطقية ((19)). فكلُّ المتنوع، من حيث هو معطى في حدس أمبيري، يتعين إذن بالنظر إلى إحدى وظائف الحكم المنطقية، وهي التي بها يجال إلى وعي واحدٍ بعامة. والحال، إن المقولات نيست سوى هذه الوظائف الحُكمية من حيث إن مُتنوع الحدس المعطى عنعين بالنظر إليها ((14)). فالمتنوع القائم في الحدس المعطى يخضع إذن بالضرورة للمقولات.

{21}

بتأليف الفاهمة أتصوَّر متنوِّعاً، يتضمنه حدس واحد أسمّيه حدسي، بوصفه منتمياً إلى وحدة

الإوتعاء الضرورية، وذلك بفضل المقولة (أ). تُظهر هذه إذن أنَّ الوعي الأَمْهِيري لمتنوع حدس واحد معطى يخضع لإوْتِعاء قبلي محض كما يخضع حدس أُمهيري لحدس حسي محض يقوم أيضاً قبلياً. تشكّل القضية السابقة إذنَّ، بداية تسويغ للأفاهيم الفاهمية المحضة حيث يجب عليّ أيضاً، ولأن المقولات تصدر عن الفاهمة وحسب، بمعزل عن الحساسية، أن أصرف النظر عن الطريقة التي بها يُعطى المتنوع في الحدس الأمهيري، وأنْ لا أنظر إلا إلى الوحدة التي تُضيفها الفاهمة إلى الحدس بواسطة المقولة، وسيتين لاحقاً ((26)) بالسطريقة التي بها يُعطى الحدس الفقرة السابقة ((20)) على متنوع الحدس المعطى بعامة؛ وهكذا، بشرح مصداقيتها القبلية بالنظر إلى السابقة ((20)) على متنوع الحدس المعطى بعامة؛ وهكذا، بشرح مصداقيتها القبلية بالنظر إلى السابقة رؤسوعات حواسنا يكون القصد من التسويغ، بدءاً، قد بُلغ تماماً.

إلاّ أنّ ثمة نقطة ، لا يمكن أن أصرف النظر عنها ، في الدليل السابق وهي أن المتنوع الذي للحدس يجب أيضاً أن يكون معطى قبل تأليف الفاهمة وبشكل مستقلّ عنه ؛ أما كيف يُعطى فامر يبقي غير متعين هنا. وذلك أنني لو ششت أنّ أتخيّل فاهمة تكون هي نفسها حدسية (فاهمة إلهية مثلاً ، لا تتصور الأشياء المعطاة بل تُعطِي أو تنتج الموضوعات بتصوّرها في الوقت عينه) فلن يكون للمقولات بالنظر إلى مثل هذه المعرفة أيّ معنى. فهي ليست قواعد إلاّ لفاهمة تقوم كل قدرتها في التغرية ، إلى وحدة الإبصار ، ولا تعرف بالتالي شيئاً البتّة بذاتها ولا تفعل سوى أنْ تربط وتنسّق مادة المعرفة أيْ الحدس الذي يجب أنْ يعطيه الشيء لها . لكن ، لا يمكننا أنْ نقدّم أيٌ سبب لخاصية فاهمتنا في أنْ تصل إلى وحدة الإبصار قبلياً ، فقط بواسطة المقولات وفقط بمقولات من هذا النوع وبهذا العدد بالضبط ، مثلها لا يمكننا أنْ نقول لماذا لدينا هذه الوظائف للحكم وليس سواها ، ولماذا الزمان والمكان هما الصورتان الوحيدتان لحدسنا الممكن .

{22}

ليس للمقولة من استعمال بصدد معرفة الأشياء سوى تطبيقها على موضوعات التجربة

التفكير في موضوع و معرفة موضوع ليسا إذن أمراً واحداً؛ أعني، إن المعرفة بحاجة إلى أمرين: أولاً الأفهوم الذي به يُفكَّر موضوع بعامة (المقولة)، وثانياً الحدس الذي به يُعطى؛ لأنه إذا لم يكن البتة إعطاء الأفهوم حدساً يتناسب معه، فإنّ الأفهوم سيكون فكرة من حيث الصورة إنما لن يكون له أيّ موضوع ولن تكون معرفة أي شيء قبط ممكنة به، لأنه لن يكون هناك على

 ⁽¹⁾ ويستند الدليل إلى وحدة الحدس المتصورة التي بها يُعطى موضوع والتي تنطوي أبداً على تأليف المعطى
 المتنوع في حدس واحد، وسلفاً على الصّلة بين هذا المتنوع ووحدة الإبصار.

حد علمي، ولا يمكن أن يكون أي شيء يمكن لفكرتي أنَّ تطبق عليه. والحال، إنَّ كـل الحدس الممكن لنا هبو حسى (اسْتِطِيقي). فالتفكير في موضوع بعامة لا يمكن إذن أنَّ يصير معرفة لـدينا من خلال أفهوم فاهمي محض، إلاّ بقدر ما يكون على صلة بموضوعات الحواس. والحدس الحسى هذا إما حدس محض (مكان وزمان) وإما حدس أمييري لما يُتصوّر بـــلا توسط متحققًــا في المكـان وفي الزمـان من خلال الإحسـاس. ويمكننـا بتعيـين الأوَّل أن نكتسب معـارف قبَّليــة (في الرياضة) إنَّمَا فقط لجهة صورتها بوصفها ظاهرات؛ أما ما إذا كان يمكن أنْ تُعطى أشياء يجب أنَّ تحدس في هذه الصورة، فهذا ما يبقى أيضاً معلَّقاً. وبالتالي فإنَّ جميع الأفاهيم الرياضية ليست بحدٍّ ذاتها معارف، إلَّا إذا افترضنا أنَّ ثمة أشياء لا تعرض علينـا إلَّا وفقاً لصورة ذلك الحـدس الحسيّ المحض. والحال إنّ الأشياء تعمطَى في المكان والمزمان فقط بما هي إدراكات (تصورات مصحوبة بإحساس) ومن ثُمُّ بتصور أُمْيري. إذن، إنَّ الأفاهيم الفاهمية المحضة، حتى عندما تكون مطبّقة على الحدوس القبلية (كما في الرياضة)، لا تُنْتج معرفة إلّا بقدر ما يمكن لهذه الحدوس، وبها للأفاهيم الفاهمية أيضاً، أنْ تطبُّق على حدوس أُمْبِرية. لا تقدّم لنا المقولات إذن بواسطة الحدس أيُّ معرفة بالأشياء إلَّا من خلال تطبيقها الممكن عـلى الحدس الأمبـيري، أعني، إنها تصلح فقط لإمكان المعرفة الأمهيريـة. وهذه الأخيرة تسمى التجربـة. فلا يمكن أن يكـون للمقولات إذن أي استعمال بصدد معرفة الأشياء، إلا من حيث تَّعَّدُ الأشياء موضوعاتِ لتجربة ممكنة وحسس

{23}

والقضية السابقة عظيمة الأهمية؛ لأنها تعين حدود استعال الأفاهيم الفاهمية المحضة بالنظر إلى الموضوعات مثلها عينت الاستطيقا الترسندائية حدود استعال الصورة المحضة لحدسنا الحسي. والنزمان والمكان بوصفهها شرطي الإمكان الذي بفضله يمكن أنْ تعطى لنا الموضوعات، لا يصدقان إلا بالنظر إلى موضوعات الحواس، وبالتالي التجربة. وخارج هذه الحدود لا يمثلان أي شيء قط؛ لأنها ليسا إلا في الحواس فقط، وخارجها لا حقيقة لهما. أما الأفاهيم الفاهمية المحضة فهي متحرّرة من هذا الحصر ولا تتسع لها موضوعات الحدس بعامة سواء كان شبيها بحدسنا أم لا، شرط أنْ يكون حسياً وليس عقلياً. لكنّ اتساع الأفاهيم فيها يتعدّى حدسنا الحسي لا يفيدنا في شيء. فهي ستكون عندئذ أفاهيم للأشياء فارغة ولن يمكننا البتة، وهي مجرد صور فكرة دون في شيء. فهي ستكون عندئذ أفاهيم للأشياء فارغة ولن يمكننا البتة، وهي مجرد صور فكرة دون واقع موضوعي، أن نحكم بها ما إذا كانت هذه الأشياء عكنة أم غير عمكنة، لأنّه لن يكون لدينا أي حدس يمكن أن تطبق عليه وحدة الإنصار التأليفية المتضمنة فيها وحدها، لكي يمكنها أن تعبّن موضوعاً. ويمكن لحدسنا الحسى والأمبري وحده أنْ يمدها بالمعني والدلالة.

فلو سلمنا إذن بموضوع حدس لا ـ حسي بوصفه معطى فسيمكننا أن نتصوره بواسطة كل المحمولات مع مراعاة هذا الشرط: أنَّ لا شيء بما ينتمي إلى الحدس الحسي يناسب وأنه من ثم ليس ممتداً، وليس في المكان، وأنَّ ديمومته هي خارج الزمان وأنّه خلو من التغير (تتالي التعينات في الزمان) وهكذا دواليك. لكن، لن يكون لديّ أيّ معرفة مخصوصة إنَّ أظهرتُ فقط كيف لا

يكون حدس الموضوع دون التمكن من القول ما يتضمنه الحدس، لأنني في هذه الحالة لا أكون قد تصوّرت البتة إمكان موضوع لأفهومي الفاهمي المحض حيث لم أستطع أنَّ أَعْطِيه أيَّ حدس يتناسب معه، بل قد أمكنني القول فقط إنَّ حدسنا غير صالح له. لكنَّ الأمر الأهم هنا هو أنّه لا يوجد أي مقولة يمكن أن تطبّق على شيء كهذا، ومثلاً أفهوم الجوهر، أعني أفهوم شيء يمكن أن يوجد كحامل وليس البتة كمجرد محمول، لأني لا أعرف قط ما إذا كان ثمة شيءً يتناسب مع هذا التعين الفّكري إلا إذا أعطاني حدس أمهيري حالة تطبيقية. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

{24}

في تطبيق المقولات على موضوعات الحواس بعامة

الأفاهيم الفاهية المحضة، من خلال مجرد الفاهمة، على صلة بموضوعات الحدس بعامة، سواء كان حدسنا أو أي حدس آخر شرط أن يكون حسياً، إلا أنها بذلك لا تكون سوى صور فكرية ما زال لا يُعرف بها أيُ موضوع معين. وتاليفُ أو ربطُ المتنوع بها يعود فقط إلى وحدة الإبصار، وهو بذلك مبدأ إمكان المعرفة القبلية من حيث يستند إلى الفاهمة، وهو من ثم، لا ترسندالي وحسب بل أيضاً مجرد ربط ذهني محض. لكن، حيث إن فينا قبلياً صورة معينة للحدس الحسي تستند إلى قدرة تلقي المتصورة (الحساسية) فإنه يمكن للفاهمة بوصفها تلقائية أن تعين الحس الباطن بمتنوع التصورات المعطاة، بموجب وحدة الإبصار التأليفية، وأن تفكر بذلك قبلياً وحدة الإبصار التأليفية لمتنوع الحدس الحسي بوصفها الشرط الذي يجب أن تخضع له بالضرورة جميع موضوعات حدسنا (البشري)؛ وهك يكون للمقولات بوصفها مجرد صورة فكرية، واقع موضوعي، أعني، تطبيق على الموضوعات التي يمكن أن تُعطى في الحدس إنما فقط بوصفها ظاهرات، لأننا قادرون على الحدس القبلي بها وحسب.

يكن أن نسمي تأليف متنوع الحدس الحسي الممكن والضروري قبلياً، بيانياً (speciosa) لتفريقه عن ذلك الذي يُفكَّر بمجرد المقولة بالنظر إلى متنوع حدس بعامة والذي نسميه ربطاً فاهمياً ((synthesis intellectualis)؛ والتأليفان ترسِنْداليان ليس فقط لأنها يسبقان قبلياً بل لأنها يؤسسان إمكان معرفة قبلية أخرى.

لكن على التأليف البياني"، حيث يتعلق فقط بوحدة الإبصار التأليفية الأصلية، أعني بتلك الوحدة الترسيندالية المفكّرة في المقولات، أنْ يسمى تأليف المخيلة الترسيندالي لتفريقه عن مجرد الربط الذهني. فالمخيلة هي قدرة تصوّر موضوع حتى من دون حضوره في الحدس. لكن، بما أنّ كلّ حدسنا هو حسي فيان المخيلة تنتمي إلى الجساسية من جرّاء الشرط الذاتي الذي وحده يسمح لها بأنْ تُعطي للأفاهيم الفاهمية حدساً يتناسب معها؛ لكنّها: ومن حيث إن تأليفها هو عمل من أعمال التلقائية يعين وليس يتعين وحسب كها هو الحس وحيث إن بإمكانها من ثمّ أنْ تعين الحساسية، قبلياً .

ويجب أن يدعى تأليفها للحدوس وفقاً للمقولات تأليف المخيلة الترسندالي. وهو أثر من آثار الفاهمة على الحساسية، وتطبيق أول لها (تطبيقاً هو معاً أساس جميع التطبيقات الأخرى) على موضوعات الحدس المكن لنا. ويفترق كتأليف بياني عن التأليف الذهني (الحاصل بمجرد الفاهمة دون مساعدة المخيلة). وأسمّي المخيلة أيضاً من حيث هي تلقائية، أحياناً، المخيلة المنتجة وأفرقها بذلك عن المخيلة الاسترجاعية التي يخضع تأليفها لقوانين أمّهيرية فقط، وهي قوانين التداعي، ولا يسهم من ثم بشيء في تفسير إمكان المعرفة القبلية ولا يسمى بسبب من ذلك إلى السيكولوجيا.

* * *

وهذا هو الموضع لجعل المفارَقة، التي يجب أنْ يكون قد لاحظها كل واحد في عرض صورة الحس الباطن ({8})، مفهومةً: أعنى، أن لا يقدِّمنا هذا الحسّ إلى الوعي إلاّ كها نظهر لانفسنا وليس كها نحن في ذاتنا لأنه ليس لدينا من حدس بأنفسنا إلاّ ذاك الذي نتأثر بنمطه باطناً، الأمر الذي يبدو متناقضاً، إذْ عليها أن نتصرف كمنْفَعِلين بالنسبة إلى ذاتنا ؟ ولذا يُفَضَّل عادةً في سساتِيم السيكولوجيا عَدُّ الحس الباطن وقدرة الإبصار (اللذين نفرق بينها بعناية) بمثابة شيءٍ واحد.

إنّ ما يعين الحس الباطن هو الفاهمة وقدرتها الأصلية على ربّط متنوع الحدس، أعني على إحالته إلى أبصار واحد (وعلى ذلك بالذات يقوم إمكانها). لكن، بما أنّ الفاهمة عندنا نحن البشر، ليست قدرة على الحدس، وبما أنّه، حتى في حال كان هذا الحدس معطى بالحساسية، ليس في إمكانها أنْ تنقله إليها لتربطه كها لو كان متنوع حدسها الخياص فإنّ تأليفها، إذا ما نُظر إليها في حد ذاتها، ليس سوى وحدة الفعل الذي تَعيه بما هو كذلك حتى من دون الحساسية، إنما فعل به تقدر على أنّ تُعين الحساسية تعييناً باطناً بالنسبة إلى المتنوع الذي قد تعطيه هذه وفق صورة حدسها. فهي تمارس إذن، تحت إسم تأليف المخيلة الترسندالي، على الذات المنفعلة وهي ملكة لها، ذلك الفعل الذي نقول عنه بحق إنّ الحس الباطن يتأثّر به. فالإبصار ووحدته التأليفية ليس من الحس الباطن قط في شيء، بل يهتم بالأحرى، وبوصفه مصدر كيل ربط، بعنوع الحدوس بعامة تحت اسم المقولات، وقبل أي حدس حسي للأشياء بعامة؛ أما الحدس الباطن فيتضمن على العكس مجرد صورة الحدس إثما دون ربط للمتنوع فيه؛ فهو لا يتضمن إذن بعد الحدس المتعين الذي ليس مكناً إلا بوعي تعينه بواسطة فعل المخيلة الترسندالي (أعني بتأثير بعد الحدس المتابغي على الحس الباطن) الذي أسميته التأليف البياني.

وذاك ما نلاحظه دائماً في داخلنا، فنحن لا نقدر أنْ نفكر أي خطّ دون أنْ نخطه بالفكر ولا أي دائرة دون أنْ نبصها، ولا يمكننا أن نتصور أبعاد المكان الثلاثة دون أن نبصها، ولا يمكننا أن نتصور أبعاد المكان الثلاثة من نقطة واحدة، ولا حتى الزمان من دون أن نخط خطاً مستقيماً (يجب أنْ يكون تصوراً بيانياً خارجياً للزمان) ومن دون أن نكون متنبهين، معاً، إلى فِعْل ربط المتنوع الذي به نعين الحس الباطن بشكل متتالى، ومن ثم إلى تتالى هذا التعين فيه. ويصدر أفهوم التنالي بدءاً

عن الحركة ، كفعل للذات (لا كتعين للشيء)(1) ، وعن تأليف المتنوع في المكان من ثمّ ، إذا ما نظرنا فقط إلى الفِعل الذي به نعين الحس الباطن وفقاً لصورته بصرف النظر عن المكان: لا تجد الفاهمة إذن في الحس الباطن، مثل هذا الربط للمتنوع جاهزاً، بل تنتجه بتأثيرها في ذلك الحس. لكن كيف يُفَرِّق بين ((أنا)) الأنا أفكر، والــ ((أنا)) الذي يحدس نفسه بنفسه (إذ يمكنني أيضاً أنْ أتصور غطاً حدسياً آخر، وممكناً على الأقبل) مع أنه يشكل معه ذاتاً واحدة بعينها؟ وكيف يكن أن أقول من ثُمَّ: «أنا كَد «ذِهْن»(٥) وكدات مفكِّرة، أعرف نفسي بنفسي، بصفتي شيئاً مفكّراً من حيث أكون معطى أيضاً لنفسى في الحدس، لكن كما أعرف سائر الظاهرات، أعنى ليس كها أنا أمام الفاهمة، بل كها أظهر لنفسى،. وليس في هذه المسألة صعوبة أكبر أو أقبل من صعوبة معرفة كيف يمكنني أن أكون شيئاً لنفسي بعامة، بل شيئاً للحدس ولالإدراكات الباطنة. لكن، يمكن أن نُبين أن الأمر يجب أنْ يكون على هذا النحو حقاً، عندما نحسب المكان عرد صورة محضة لظاهرات الحواس الخارجية، بفعل أنّ تصور النزمان الذي ليس موضوع حـدس خارجي قط غـير ممكن لنا إلّا بتخيّـل خط نخطّه، ومن دون عـرضه عـلي هذا النحـو لا يمكننا أن نعرف وحدةً بُعْدِه؛ وكذلك بفِعْل أنَّه يجب علينا أن نستمد تعين طول المزمان وكمذلك مراحله بالنسبة إلى كلِّ الإدراكات الباطنة من خلال ما تفدمه لنا الأشياء الخارجية من متبدِّل، وبفعْل أنَّه يجب علينا تبعاً أنْ نرتَّب تعيَّنات الحس الباطن، بما هـو ظاهـرات، في الزمـان، على النحو عينه الذي نُرتِّب عليه ظاهرات الحواس الخارجية في المكان. وعليه، عندما نسلِّم بأنَّ هذه الحواس لا تجعلنا نعرف الأشياء إلَّا بقدر ما نتـاثَّر بهـا من خارج، لا بـدّ من أنْ نسلَّم أيضاً بـأن الحس الباطن لا يقدِّم لنا عن ذاتنا سـوى حدس مطابق لنمط تأثَّرنا بـداتنا بـاطناً، أعنى: فيـما يخص الحدس الباطن نحن لا نعرف ذاتنا الخاصة إلّا كظاهرة وليس ما هي في ذاتها⁽²⁾.

{25}

وعلى العكس، فإني أعي نفسي، في التأليف الترسندالي لمتنوع التصورات بعامة، وبالتالي في وحدة الابصار التأليفية الأصلية، لا كما أظهر لنفسي، ولا كما أنا في نفسي بل أعي فقط أني (**). وهذا التصور هو فكر وليس حدساً. لكن، بما أنه يلزمنا لمعرفة ذاتنا، بالإضافة إلى فعل التفكير الذي يحيل متنوع كل حدس ممكن إلى وحدة الإبصار، نمط معين من الحدس به يُعطى هذا

⁽¹⁾ لا تنتمي حركة شيء في المكان إلى علم محض ولا إلى الهندسة من ثمّ، لأنه يمتنع علينا, أن نَعْرِف قبلياً شيئاً متحركاً تعلمه ايّاه التجربة، وحسب. لكن الحركة، كرسم في المكان، هي فعل محض لتأليف المتنوع المتنالي في الحدس الحارجي بعامة مواسطة المخيلة المنتجة، ينتمي لا إلى الهندسة وحسب بـل أيضاً إلى الفلسفة الترسندالية.

Intelligenz (*)

⁽²⁾ لا أفهم كيف تعيق صعوبات كثيرة التسليم بأن الحدس الباطن يتأثر بذاتنا، وكل فعل انتباه يمكن أن يعطينا مثلاً عليه فالفاهمة تعين فيه دائماً الحس الباطن وفقاً للربط الدي تفكّره من أحل حدس باطن يتناسب مع المتنوع في تأليف الفاهمة. ويمكن لكل واحد أن يدرك في ذاته كم يتأثر الذهن عامة بذلك.

^(**) بمعنى أني أكون إنما من دون أن يعبى دلك أني معطى (م. و).

المتنوع، فإنّه مع أنّ وجودي الخاص بي ليس ظاهرة (وليس بأي حال مجرد ظاهر) إلاّ أنّ تعين وجودي (أ) لا يمكن أنْ يتم إلا وفقاً لصورة الحدس الباطن وبموجب الطريقة الخاصة التي يُعطى بها المتنوع، الذي أربطه، في الحدس الباطن؛ وعليه فليس لدي أيّ معرفة بي كما أنا بل إني أعرف نفسي فقط كما أظهر لنفسي. فشتان إذن، ما بين وعي الذات لذاتها ومعرفة الذات لذاتها على الرغم من كل المقولات التي تنشىء فكرة شيء بعاءة بربط المتنوع في إبسار واحد. وكما إنه المعرفة شيء متميز عني، يلزمني بالإضافة إلى تفكير الشيء بعامة (في المقولة) حدس به أعين هذا الأفهوم العام، كذلك لمعرفة نفسي يلزمني بالإضافة إلى الوعي أو بمعزل عن أني أفكر نفسي، حدس للمتنوع في يصلح لتعين هذه الفكرة؛ وإنّي أوجد كـ «ذهن» يعي فقط قدرته التأليفية إنّما لا يمكنه ، بالنسبة إلى المتنوع الذي عليه أنْ يَرْبطه والذي هو خاضع للشرط الحصري الذي نُسمّيه الحس الباطن، أن يجعل هذا الربط عدوساً إلا وفق علاقات الزمان التي هي خارجة تماماً عن الأفاهيم الفاهمة المخصوصة. ولا يمكنه أنْ يعرف نفسه بالتالي إلاّ كما يبدو لنفسه بالنسبة إلى حدس (لا يمكن أن يكون ذهنياً ولا أن يُعطى بالفاهمة نفسها) وليس كما كان قد يعرف نفسه لو خدسه كان ذهنياً.

{26}

التسويغ الترسندالي لاستعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة التجربي الممكن بعامة

في التسويغ الميتافيزيقي، تبيّن الأصل القبلي للمقولات بعامة بتوافقها التمام مع وظائف التفكير المنطقية العامة، وفي التسويغ الترسندالي عُرِض إمكانها كمعارف قبلية بموضوعات حدس بعامة ({20} إلى {21}). والمطلوب الآن شرح إمكان أن نعرف، قبلياً بمواسطة مقولات، موضوعات لا يمكن أن تمثل خط إلا لحمواسنا، ليس من حيث صورة حدسها بل من حيث قوانين ربطها، والمطلوب من ثم شرح كيف يمكن أن يُلَى القانون على الطبيعة، بل كيف يجعلها ممكنة. ذلك أنّه بدون أهليتها هذه لن يكون من الواضح كيف أنّ كل ما قد يمثل لحواسنا يجب أن يخضع لقوانين تصدر قبلياً عن الفاهمة وحدها.

⁽¹⁾ والآنا أفكر، يعبر عن الفِمُل الذي يعين وجودي طلك يكون الوحود معطى سلفاً إذن. لكن الطريقة التي على بوجبها أن أعينه، أعني أن أطرح في المتنوع المنتمي إليه ليست معطاة بعد بذلك، ويلزم لذلك حدس ذاتي حيي ينتمي إلى قدرة تلقي ما يتعين ويتأسس على صورة معطاة قبلياً، أي على الزمان لكن لما لم بكن لدي، أيضاً، حدس ذاتي آخر يعطي ما يعين في، فاعي تلقائيته في فقط، ويعطيه قبل فِعل التعيين، كما يعطي الزمان ما يتعين، فإنه لا يمكنني إذن أنْ أعين وحودي كهاهية فاعلة ذاتياً بل، سأتصور فقط تلقائية تفكيري أي تعييي، ولن يتعين وجودي فقط إلا حسياً، أعني كوجود ظاهرة. ومع ذلك فإن تلك التلقائية هي التي تحليني أسمّى نفسى دفهناه.

وأنبه، بدءاً، إلى أني أفهم بتأليف الإزّكان، تركيب المتنوع في حدس مميري تركيباً بجعل إدراكه، أي الوعى الأمهيري به (بوصفه ظاهرة)، محكناً.

ولدينا صورتان للحدس القبلي الخارجي والباطن، في تصورات المكان والزمان، ومعها يجب أن يتوافق دائماً تأليف إزُكان متنوع الظاهرة، لأنه لا يمكنه هو نفسه أنْ يمون إلا وفقاً لتلك الصورة. لكنَّ المكان والزمان لا يُتصوران قبلياً كمجرد صورتين للحدس الحسي بل أيضاً كحدوس (تتضمن متنوعاً) وإذنْ مع تعين وحدة هذا المتنوع القائم فيها قبلياً (انظر الاستطيقا الترسندالية)⁽¹⁾. فوحدة تأليف المتنوع، خارجنا وداخلنا، والربط، الذي يجب أن يوافقه بالتالي كل ما نتصوره متعيناً في المكان أو في الزمان، مُعطيان إذن قبلياً كشرط لتأليف كل الإزكان مع (وليس في) تلك الحدوس في الوقت عينه. لكن الوحدة التأليفية هذه لا يمكن أن تكون سوى وحدة الربط في وعي أصلي لمتنوع حدس معطى بعامة، إنما وفقاً للمقولات، وحدة تنطبق على حدسنا الحسي وحسب. وبالنتيجة، فإن كل تأليف يجعل الادراك ممكناً، يخضع للمقولات، وبما أنّ التجربة هي معرفة من خلال ادراكات مترابطة، فإنّ المقولات هي شروط إمكان التجربة وهي تصدق إذن قبلياً أيضاً على كل موضوعات التجربة.

* * *

فعندما أحوّل الحدس الأمهيري، لبيت مثلاً من خلال إزْكان متنوِّعه، إلى إدراك فإني أستند إلى أساس من الوحدة الضرورية للمكان وللحدس الحسي الخارجي بعامة، وأرسم نوعاً ما هيئة البيت وفقاً لتلك الوحدة التأليفية للمتنوع في المكان. لكن مقرّ هذه الوحدة التأليفية عينها همو في الفاهمة إذا ما صرفت النظر عن صورة المكان، وهي مقولة تأليف المتجانس في حدس بعامة، أعنى مقولة الكم التي يجب أن يوافقها تمام الموافقة تأليف الإزكان، أي الإدراك(2).

وعندما أدرك (في مثال آخر) تجمّد الماء، فإنّي أُزْكِن حالتين (السيولة والصلابة) بما هما حالتان متضادتان في ((إضافة))(*) زمانية. لكنني أستحضر بالضرورة، في الزمان الذي أضعه في أساس الظاهرة من حيث هو حدس باطن، وحدة المتنزّع التأليفية التي بدونها لا يمكن لتلك

⁽¹⁾ يتضمن المكان، متصوراً بوصفه موضوعاً (كما هـو لازم حقاً في الهندسة) أكثر من مجرد صورة للحدس، أعي تجميع المتنوع المعطى وفق صورة الحساسية في تصور حدسي، محيث إن صورة الحدس تُعطِي فقط المتنوع، أما الحدس الصوري فيُعطِي وحدة التصور. وكنتُ قد سبتُ هـذه الوحـدة، في الاستطيقا إلى الحساسية وحدها، لكي أنبّه فقط إلى أنها تسبق كلّ أفهـوم على الرغم من أنها تفترض تأليفاً لا ينتمي إلى الحاس الحواس، بل يجعل بدءاً كل أفاهيم المكان والزمان عكنة. إذ أنَّ وحـدة الحدس القبلي تتمي إلى المكان والزمان وليس إلى أفهـوم الفاهـة ({24})، لأن المكان أو الـزمان إنما يُعطِيان بدلـك التأليف (حين تعبن الفاهمة الحساسية).

⁽²⁾ وندلَل بالطريقة نفسها على أن تأليف الإزْكان الذي هو أمْييري، يجب أن يكون متوافقاً بالضرورة مع تأليف الإنسار الذي هو ذهني ومتضمن قبلياً تماماً في المقولة. وإنّها لتلقائية واحدة بعيمها تلك التي تُدحل الربط في متنوع الحدس هنا تحت اسم المخيلة وهناك تحت اسم المفاهمة.

^(*) eine Relation = مقولة من مقولات الاضافة (م. و).

الإضافة أن تُعطى في حدس بشكل متعين (بالنسبة إلى التتالي). والحال إن الوحدة التأليفية هذه من حيث هي شرط قبلي يسمح لي بربط متنوع حدس بعامة ويصرف النظر عن ثبات صورة حدسي الباطن، أي الزمان، هي مقولة السبب التي أُعين بها، عندما أطبقها على حساسيتي، جميع ما يحصل في الزمان بعامة من حيث ((الإضافة)). يخضع الإزكان إذن في حادث كهذا، ويخضع من قم الحادث عينه من حيث إدراكه الممكن، إلى أفهوم ((علاقة المسببات بالأسباب))؛ والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الحالات.

* * 4

المقولات هي أفاهيم تملي على الظاهرات، ومن ثم على الطبيعة بوصفها مجموعة جميع الظاهرات (*) (naturo materialiter spectata) قدوانين قبلية. لكن، حيث إنها لا تُشتق من الطبيعة ولا تنتظم وفقاً لنموذجها (والا كانت أميرية وحسب) فإننا نتساءل كيف يمكن أن نفهم أنَّ على الطبيعة أنْ تنتظم وفقها، أعني كيف يمكنها أن تعين قبلياً ربط متنوع الطبيعة دون أنْ تستمده منها. وهاكم حلَّ هذا اللغز:

إنَّ فهم كيف أنَّ عـلى قوانـين الظاهـرات في الطبيعـة أن تتوافق مـع الفاهمـة ومع صــورتهــا القبلية، أعنى مع قدرتها على ربُّط المتنوِّع بعامة، ليس أكثر غرابة من فهم كيف أنَّ على الـظاهرات نفسهـا أنْ تتفق مع صـورة الحدّس الحسيّ القبـلي. ذلـك أنَّ القـوانـين لا تـوجـد في الظاهرات بل فقط بالنسبة إلى الذات، التي تــلازمها الــظاهرات، من حيث لهــا فاهمــة، مثلما أنَّ الظاهرات لا توجد في ذاتها بل فقط بـالنسبة إلى تلك الـذات من حيث لها حـواس. وقد يكـون للأشياء في ذاتها تطابقها الضروري مع القانون حتى بمعزل عن أي فاهمة تعرفها. لكن الظاهرات ليست سوى تصورات عن أشياء لا نعرف ما قد تكون عليه في ذاتها. وهي، من حيث هي مجرد تصورات، لا تخضع لأيّ قانون إقتران سوى ذلك الذي تمليه القدرة التي تقرن. والحال، إن مــا يقُـرن متنوّع الحـدس الحسي هو المخيّلة الخـاضعـة للفـاهمـة من حيث وحـدة تـاليفهـا الـذهني، وللحساسية من حيث متنوّع الإزْكان. لكن، بما أن هذا التأليف الأميري نفسـه بخضع للتأليف الـترسندالي وبـالتالي للمقـولات، فإن كـل الادراكات الممكنـة، ومن ثم أيضاً، كـل ما يمكن أن يصل إلى الـوعي الأمهـيري، أعني كـل ظـاهـرات الـطبيعـة، يجب أن يخضـع من حيث ربـطه للمقولات، وتخضع الـطبيعة، (فقط من حيث هي طبيعة بعامـة) إلى هذه المقـولات خضوعهـا للمبدأ الأصلي لتطابقها الضروري مع القانـون (من حيث هي "ما (natura formaliter spectata). لكنَّ إعطاء قوانين أكثر من تلك التي تستند إليها طبيعة بعامة بوصفهـ اتطابق الـظاهرات مـم القوانين في المكان والزمان، أمر تقصُّر عنه القدرة الفاهمية المحضـة على امـلاء قوانـين قبلية عـلى الظاهرات بمجرد مقولات. فالقوانين الجزئية المتعلقة بالظاهرات المتعينة أمپيرياً لا يمكن أن تُستمد بكاملها من المقولات، على الرغم من أنَّها تخضع لها جملةً. ويجب الاستعانة بالتجربة للتعرف على

^(*) الطبيعة المادية المرثية.

^(**) طبيعة صورة مرئية.

القوانين الجزئية بعامة، لكن القوانين الأولى وحدها تُعْلِمنا قبلياً عن التجربة بعامة وعما يمكن أن يُعرف بوصفه موضوعاً لها.

{27}

محطة تسويغ الأفاهيم الفاهمية

لا يمكن أن نفكر أي موضوع من دون المقولات، ولا يمكن أن نعرف أيّ موضوع مفكّر من دون الحدوس التي تناسب تلك الأفاهيم. والحال، إن كلّ حدوسنا هي حسية وإن تلك المعرفة هي أميرية من حيث يكون موضوعها معطى. لكن المعرفة الأميرية هي التجربة. إذن، ليس ثمة من معرفة قبلية ممكنة لنا إلا معرفة موضوعات تجربة ممكنة وحسب(1).

لكن هذه المعرفة المحصورة بموضوعات التجربة فقط ليست، لذلك، مستمدة بكاملها من التجربة؛ أما فيها يخص سواءً الحدوس المحضة أم الأفاهيم الفاهية المحضة، فإنها عناصر للمعرفة موجودة فينا قبلياً. والحال، إن ثمّة طريقتين وحسب لفهم اتّفاق التجربة الضروري مع أفاهيم موضوعاتها: فإمّا أنَّ التجربة هي التي تجعل الأفاهيم ممكنة وإما الأفاهيم، التجربة. ولا يمكن التسليم بالأولى بالنظر إلى المقولات (ولا حتى بالنظر إلى الحدس الحيي المحض) لأنَّ المقولات هي أفاهيم قبلية ومستقلة من ثمَّ عن التجربة (وزعمُ أصل أمُهيري لها هو ضرب من الدون الداتي للعقل المحض) في أفالا يمكن النسميها سستام التكون الذاتي للعقل المحض)، أعني، إن المقولات من حيث تقوم في الفاهمة تتضمن مبادىء إمكان كل التجربة بعامة. لكن، كيف تجعل التجربة ممكنة، وما هي مبادىء إمكانها التي تقدمها في تطبيقها على الظاهرات؟ هذا ما سيعلمنا عنه بتوسع الباب اللاحق حول الاستعمال الترسندالي في تطبيقها على الظاهرات؟ هذا ما سيعلمنا عنه بتوسع الباب اللاحق حول الاستعمال الترسندالي للحاكمة.

وإذا أراد أحدهم أن يقترح، أيضاً، طريقاً وسيطة بين الطريقين الوحيدتين المذكورتين، فيقول: «إنَّ المقولات ليست مبادىء معرفية أولى قبلية ومفكرة تلقائياً، ولا مبادىء مستمدة من التجربة، بل استعدادات ذاتية للتفكير مغروسة فينا هي ووجودنا معاً، وإنَّ الخالق قد نظّمها بحيث يتوافق استعالها بدقة مع قوانين الطبيعة التي بموجبها تجري التجربة» (وهذا نوع من سستام

⁽¹⁾ حتى لا نفاجاً متهور بالنتائج المؤسفة والمزعجة لهذه القصية، أذكر فقط أن المقولات ليست محصورة في التفكير موجب شروط حدسنا الحسي. بل إن لها على العكس حقلاً لا حدود له، ووحدها معمونة ما نفكره، أي وحده تعيين الشيء مجتاج إلى حدس. وحيث نفتقر إلى هذا الأخير يمكن لتفكير الشيء دائماً أن يكون ذا آثار صحيحة ومفيدة على الاستعمال العقلي للذات، لكن، بما أن هذا الاستعمال لا يهدف دائماً إلى تعيين الذات وإرادتها، فإنه لم يحن وقت الكلام على ذلك بعد.

^(*) التلبيس.

التشكل المسبق للعقل المحض)، فإن ما بحسم ضدّ الطريقة الوسيطة المذكورة؛ (إضافة إلى أنه في مثل هذا الفَرِّض لا نفهم إلى أيّ مدى يمكن أنْ ندفع افتراض الاستعدادات المتشكلة مسبقاً من أجل أحكام مقبلة، دون أن نصل إلى نهاية)؛ هو أن المقولات في هذه الحالة ستفتقر إلى الفرورة التي تنتمي أصلاً إلى أفهومها. ذلك أنَّ أفهوم السبب، مثلاً، الذي يعبر عن ضرورة المسبّب وفق شرط مفترض سيكون خاطئاً إنْ لم يستند إلاّ إلى تلك الفرورة الذاتية الاعتباطية المغروسة فينا، من أجل ربط بعض التصورات الأمپرية بموجب قاعدة ((الإضافة)) تلك. ولن يمكنني أن أقول، إنّ المسبّب مربوط بالسبب في الشيء (أعني بالضرورة) بل فقط إنني مكون بعيث إنه لا يمكنني أن أفكر هذا التصور إلاّ بوصفه مقترناً بتلك الطريقة؛ والحال، إنّ هذا هو بالضبط أقصى ما يتمناه الرئيمي، لأنّ كل رؤيتنا القائمة على المصداقية الموضوعية المدّعاة لاحكامنا لن تكون عندها سوى مجرد تراء، وسيوجد دائماً أناس لا يريدون أن يقروا بتلك الضرورة الذاتية (التي يجب أن نشعر بها) أو على الأقل لن يمكننا أن نحاج شخصاً بصدد ما يعود فقط إلى كيفية تركيبة بالذاتي.

خلاصة موجزة لهذا التسويغ

التسويغ عرض الأفاهيم الفاهمية المحضة (ومعها كل المعرفة النظرية القبلية) بوصفها مبادىء إمكان التجربة، وعرضها بوصفها تعييناً للظاهرات في المكان والزمان بعامة. وعرضها أخيراً انطلاقاً من مبدأ وحدة الإبصار التأليفية الأصلية بوصفها صورة القاهمة بالنسبة إلى المكان والزمان كصورتين أصليتين للحساسية.

* * *

إلى هنـا وحسب بدا لي التقسيم إلى مقـاطع ضروريــاً حيث كنا نشتغـل بالأفـاهيم الأوليـة. ونريد أنْ نبينُ استعـالها فيمكن للعرض أنْ يأتي في سياق متصل من دون مقاطع.

الكتاب الثاني تحليلات المبادس،

يُنْبني المنطق العام على مخطّط يتوافق بدقّة تامة مع انْقسام القدرات المعرفية العليا التي هي: الفاهمة و الحكمة و العقمل. ويعمالج هذا التعليم إذن في تحليمالاته الأفساهيم و الأحكمام و الاستدلالات تبعاً لوظائف وترتيب تلك الملكات الذهنية التي تُستوعَب تحت الاسم الواسع، الفاهمة بعامة.

وبما إنّ المنطق محض الصوري المذكور، يُجرّد المعرفة (سواء كانت محضة أم أميرية) من كل مضمون، ويشتغل فقط بصورة التفكير بعامة (بالمعرفة السياقيّة)، فإنه يمكن أنْ يتضمن أيضاً في قسمه التحليلي «قانوناً» للعقل، لأنَّ لصورة العقل وَصْفَتَها الموثوقة التي يمكن أنْ تدرك قبلياً بتحليل أفعال العقل إلى آناتها وحسب، ومن دون النظر إلى الطبيعة الخاصة للمعرفة المستعملة فيه.

ولأنّ المنطق الترْسِنْدالي مقتصر على مضمون معينّ، أعني على مجرد معارف قبلية محضة، فإنه لا يمكن أن يتبعه في ذلك التقسيم. إذ من الواضح أنّ الاستعمال الترْسِنْدالي للعقل لا يصدق موضوعياً البتة، ولا ينتمي من ثُمَّ إلى منطق الحقيقة، أعني إلى التحليلات، بل يستلزم بوصفه منطقاً للظاهر قسماً خاصاً من البناء التعليمي المدرسي تحت اسم الديالكتيك الترْسِنْدالي.

وتتمتع الفاهمة والحاكمة في المنطق التِرْسِنْدالي بِـ «قانون» استعمال صادق موضوعياً، وبالتالي حقيقي؛ فهم تنتميان إذن إلى قسمه التحليلي. لكنَّ العقل، في محاولته أن يُطلِّع شيئاً ما قبلياً بصدد الموضوعات وأنْ يوسِّع المعرفة أبعد من حدود التجربة الممكنة، يكون ديالكتيكياً بالتهام والكهال، ولا تجد مزاعمه الواهمة مكاناً لها في «قانون» كالذي يجب أن تتضمنه التحليلات.

وعليه، فإنَّ تحليلات المباديء ستكون وحدها «قانوناً» للحاكمة، يعلّمها أن تطبّق على

الظاهرات الأفاهيم الفاهمية التي تتضمن شرط القواعد القبلية. ولهذا السبب سأستعمل متخذاً مبادىء الفاهمة بخاصة موضوع بحث، اسم تعليم الحاكمة الذي يدل بشكل أدق على هذا العمل.

مدخل في الحاكهة الترسندالية بعامة

إذا كانت الفاهمة بعامُـة تُعَرِّف بانَّها ملكة القواعد، فإنَّ الحاكمة هي ملكة الادراج تحت القواعد، أعنى ملكة تمييز ما إذا كان الشيء ينضوى تحت قاعدة معطاة (casus datae legis) أم لا ينضوي. ولا يتضمن المنطق العـام أي إرشاد للحـاكمة ولا يمكنـه أن يتضمن. ذلك أنَّـه من حيث يجرد المعرفة من كل مضمون لا يبقى أمامه من عمل سوى أنْ يعرض تحليليــاً مجرد صــورة المعارف في الأفاهيم والأحكام والاستدلالات، وأنَّ يقيم بذلك القواعد الصورية لكل استعمال ف اهمى . فإن شاء أن يبينَ بعامة كيف يجب أن ندرج تحت تلك القواعد، أعنى كيف نميز ما إذا كان شيء ما ينضوي تحتها أم لا ينضوي، فلن يمكنه ذلك دون أن يستعين بدوره بقاعدة. لكن هــذه القاعدة ستستلزم بدورها، بما هي قاعدة بالضبط، تلقيناً جديداً للحاكمة. ويتبينُّ بـالتالي أنــه إذا كانت الفاهمة قابلة للتعلُّم والتسلُّح بقواعد، فإن الحاكمة هي موهبة خاصة لا يمكن أن تُعلُّم قط بل يمكن أن تُمرُّن وحسب. فهي، من ثُمَّ، العلاقة الفارقة لما يسمى بالحسّ السليم ولما لا يمكن أن تُغني عنه أي مدرسة، لأنه على الرغم من أنَّ هذه يمكن أنْ تُزوِّد فاهمة محدودة بقواعد وتُطعّمها برؤية مستجدّة، إلا أنّ على التلميذ أنْ يملك هو القدرة على استخدام هذه القواعد استخداماً صحيحاً، ولا يمكن أن غلي عليه، في هذا الصدد، أيَّ قاعدة للإحتراز من سوء الاستعمال عندما يفتقر إلى مثل تلك الموهبة الطبيعية (١). وهكذا، قد يكون في رأس الطبيب أو القاضي أو رجل الدولة الكثير من جميل القواعـد الطبيّة والفقهيـة والسياسيـة إلى درجة تجعـل من الواحد معلماً علَّامة في ميدانه مع أنَّه يخطىء بسهولة في تطبيق تلك القواعد إمَّا لأنَّ الحاكمة الطبيعية تنقصه (دون أن تنقصه الفاهمة مع ذلك)، فهو، وإن كان يرى جيداً العامّ مجرّداً، يعجز عن تقرير ما إذا كانت حالة ما متضمنة فيه عياناً؛ وإما لأنَّه لم يتمرَّن كفاية على مثل هـذا الحكم بأمثلة وأعمال متحققة. فالفائدة الـوحيدة والعـظيمة لـالأمثلة هي أنَّها تشحد الحــاكمة. أمــا فيما يتعلق بصوابية النظرات الفاهمية ودقتها، فهي بـالأحرى مضرة بعـامة، لأنها نـادراً ما تلبّي شرط القاعدة تلبية مطابقة (بوصفها casus in terminis)(**)، أضفُ أنها تُضْعف غالباً من تحفّز الفاهمة

(**) حالة مطابقة حرفياً.

أن الافتقار إلى الحاكمة هو تخصيصاً ما يسمى النباء، وليس لمثل هذه العاهة من علاج. فرأس بليد أو عدر ومفتقر إلى درجة ملائمة من الفهم وإلى الافاهيم الحاصة به، يمكنه بسهولة أن يصل بالتعلم إلى درجة التبخر. لكن بما أنَّ هذا لا يُغْني في الغالب عن تلك (التي في secunda Petri)⁽⁴⁾، فإنه ليس من النادر أن نجد رحالاً متعلمين جداً يظهرون نقصاً لا يعالج في استعال علمهم.

^(*) رسالة بطرس الثانية . (رجما يقصد كنط قول بطرس الرسول فيها ولأن الذي ليس عنده هـذه هو أعمى قصـير البصر، ٤] (م. و).

لرؤية وافية للقواعد في كلّيتها، وبمعزل عن ظروف التجربة الخاصة، فينتهي الأمر بنا إلى التعوّد على استخدامها لا كمبادىء بل كصِيّغ جاهزة بالأحرى. فالأمثلة هي إذّنْ عجلات للحاكمة، لا يمكن أنْ يستغنى عنها من يُفْتقر إلى تلك الموهبة الطبيعية.

لكن، إذا كان المنطق العام لا يمكنه أنْ يقدّم ارشادات للحاكمة، فإن الأمر يختلف تماماً مع المنطق الترسندالي، إلى حدّ يبدو معه أنَّ العمل الخياص لهذا الأخير هو أنْ يصوّب الحاكمة ويُعتنها بقواعد معيّنة في استعالها للفاهمة المحضة. ذلك أنَّ الفلسفة كتعليم، تبدو غير ضرورية البتة، من أجل توسّع الفاهمة في حقل المعارف المحضة القبلية، أو، بالأحرى تبدو في غير محلها، لأننا بعد كل المحاولات التي أجريت حتى الآن لم نكسب إلاّ القليل من الأرض أو بالأحرى لم نكسب شيئاً بالمرة؛ أمّا الفلسفة كنقد، فتنجلى بكامل نفاذها ومهارتها التمحيصية، من أجل الاحتراز من زَلاّت الحكم (lapsus judicii) في استعمال العدد القليل من الأفاهيم المحضة التي تقدمها لنا الفاهمة، (على الرغم من أنّ فائدتها سلبية وحسب).

وتتمتع الفلسفة الترسندالية بخاصية أنَّ بإمكانها، بالإضافة إلى القاعدة (أو بالأحرى إلى الشرط العام للقواعد) المعطاة في أفهوم الفاهمة المحض، أن تشير معاً وقبلياً إلى الحالة التي يجب أنْ تطبق عليها القاعدة. وسبب تفوّقها في هذا المجال على سائر العلوم التعليمية (باستثناء الرياضة) هو أنها تعالج الأفاهيم التي يجب أنْ تتعلق قبلياً بموضوعاتها، والتي لا يمكن لمصداقيتها الموضوعية، من ثَمَّ، أنْ تبرهن بعدياً، لأنَّ ذلك من سوء التقدير التام لكرامتها؛ ولأنَّ عليها بالأحرى، أنْ تعرض في الوقت نفسه الشروط التي بموجبها يمكن للموضوعات أنْ تعطى متّفقةً مع تلك الأفاهيم بعلائِم كليةٍ إنّما وافية، وإلاً صارت من دون مضمون وبالتالي مجرد صور منطقية لا أفاهيم فاهمية محضة.

فتعليم الحاكم الترسندالي هذا يتضمن إذن بابين، يعالج الأول الشرط الحسي الذي يسمح وحده باستعال الأفاهيم الفاهمية المحضة، أعني شيامة الفاهمية المحضة، ويعالج الثاني الأحكام التأليفية التي تنجم قبلياً وفق ذلك الشرط، عن الأفاهيم الفاهمية المحضة، والتي تشكل أساساً لكل المعارف القبلية الأخرى، أعنى مبادىء الفاهمة المحضة.

الباب الأول

في شيامة الأفاهيم الفاهمية المحضة

في كل ادراج لموضوع تحت أُفهوم يجب أنْ يكون تصور الأول مجانساً لتصور الثاني، أعني أنَّ على الْأُفْهوم أنَّ يتضمنُ ما يُتصوَّر في الموضوع المطلوب إدراجه. وذاك بالفعل ما نعْنيه

بالقول: الموضوع ينضوي تحت أفهوم. فلِلْأفهوم الأُمْهيري «الصحن» شيء مجانس لـالأفهـوم المحض الهندسي «الدائرة» لأن الاستدارة المفكّرة في الأول تُحدّس في الثاني.

والحال، إنّ الأفاهيم الفاهمية المحضة، بالمقارنة مع الحدوس الأمهيرية (بل الحسية بعامة) هي غير متجانسة لها بالمرة، ولا يمكن أن توجد في أي حدس. فكيف يكون إذن ادراج هذه الحدوس تحت تلك الأفاهيم، ومن ثم تطبيق المقولة على النظاهرات، ممكناً حين لا يوجد من يقول: إن هذه المقولة، والسببية مثلًا، يمكن أن تُحدّس بالحواس، وإنّها مُتضمَّنة في الظاهرة؟ إن هذا السؤال الطبيعي جداً، والمهم جداً، هو بالضبط السبب الذي يجعل تعليم الحاكمة الترسندالي ضرورياً بمعنى، إنّه يبين إمكان: كيف يمكن للأفاهيم الفاهمية المحضة أن تطبق على الظاهرات بعامة. وفي سائر العلوم الأخرى حيث الأفاهيم، التي يفكّر بها الموضوع تفكيراً كلياً، ليست مختلفة عن تلك التي تصوّره عياناً كها هو معطى ولا مغايرة لها، لا يكون من الضروري القيام بعرض خاص بالنسبة إلى تطبيق الأفاهيم الأولى على الثانية.

لكنه من الواضح أنه يجب أن يكون ثمة ثالث يجانس من جهة المقولة ومن أخرى الظاهرات، ويجعل تطبيق الأولى على الثانية عكناً. وهذا التصوّر الوسيط يجب أن يكون محضاً (من دون أي أمهيري) ويكون مع ذلك ذهنياً من جهة، وحسياً من جهة أخرى. ومثل هذا التصور يدعى الشّيمُ اليّرْسِنْدالي.

يتضمن الأفهوم الفاهمي الوحدة التأليفية المحضة للمتنوّع بعامة. ويتضمن الزمان، بوصفه الشرط الصوري لمتنوّع الحس الباطن، وبالتالي لاقتران كل التصورات، متنوّعاً قبلياً في الحدس المحض. والحال، إنَّ التعين الزماني الترسندالي بجُانس للمقولة (التي تشكّل وحدته) من حيث هو كليّ، ومن حيث يستند إلى قاعدة قبلية. لكنه من جهة أخرى بجانس للظاهرة من حيث إنّ الزمان متضمّن في كل تصور أمهيري للمتنوّع. فتطبيق المقولة على الظاهرات يصير ممكناً إذن بفضل التعين الزماني الترسندالي، وهذا التعين بوصفه شَيْاً لأفاهيم الفاهمة يتوسط في إدراج الظاهرات تحت المقولة.

وتبعاً لما تبين في تسويغ المقولات، لن يتردّد أحد، على ما أرجو، في حَسْم مسألة ما إذا كان استعال الأفاهيم الفاهية المحضة استعمالاً أمْپرياً وحسب أم إنه ترسندالي أيضاً، أعني ما إذا كانت هذه الأفاهيم تتعلق حصراً بالظاهرات بوصفها شروط تجربة ممكنة، أمْ ما إذا كان يمكنها أن تكون بمثابة شروط إمْكان الأشياء بعامة، تطال موضوعات في ذاتها (دون أن تنحصر في حساسيتنا). وقد رأينا بالفعل أن الأفاهيم ممتنعة تماماً ولا يمكن أنْ يكون لها أيّ معنى إذا لمْ يُعطَ أي موضوع إمّا لهذه الأفاهيم نفسها أو على الأقل للعناصر التي مِنْها تتألف؛ وإنه لا يمكنها من ثَمَّ أنْ تطبى لهذه الأفاهيم نفسها أو على الأقل للعناصر التي مِنْها تتألف؛ وإنه لا يمكنها من ثَمَّ أنْ تطبى لها. ورأينا أخيراً أنّ المضيقة الوحيدة التي بها نُعطى الموضوعات هي تغير في حساسيتنا. ورأينا أخيراً أنّ الفاهيم القبلية المحضة يجب أنْ تتضمن، بالإضافة إلى الوظيفة التي تقوم بها الفاهمة في المقولة، الشروط الصورية للحساسية (وبخاصة الحس الباطن) التي تتضمن الشرط العام الذي يسمح الشروط الصورية للحساسية (وبخاصة الحس الباطن) التي تتضمن الشرط العام الذي يسمح

وحده للمقولة بأنْ تُطبَّق على أيَّ موضوع. وشرط الحساسية الصوري والمحض هذا الذي يقتصر عليه استعمال الأفهوم الفاهمي، نُسمِّيه شَيْم الأفهوم الفاهمي، والطريقة التي تتبعها الفاهمة بصدد هذه الشيَّات، نسمِّيها شِيامَة الفاهمة المحضة.

وليس الشَيْم بحد ذاته سوى نِتاج للمخيِّلة. لكن، بما أنَّ تأليف المخيلة لا يقصد إلى أيَّ حدس مفرد بل فقط إلى الوحدة في تعيين الحساسية، يجب أن نُفرق بين الشَيْم والخَيْل. فعندما أضع خس نقاط واحدة إثر الأخرى ((...))، فإن ذلك هو خَيْلُ العدد ((5)). وعلى العكس عندما أفكر فقط بعدد بعامة، قد يكون خمسة أو مئة، فإن هذا التفكير هو تصور لطريقة تصور كثرة (ألف مثلاً) في خَيْل ما وفقاً لأفهوم ما، أكثر بما هو هذا الخَيْل نفسه الذي سيكون من الصعب عليّ في هذه الحالة أنْ أطالِعه بناظريّ وأقارنه بالأفهوم. والحال إنَّ ما أسمَّيه شَيْم الأفهوم هو تصوّر طريقة المخيلة العامة في منحها هذا الأفهوم خَيْلاً.

والواقع، إنَّ الشيَّات، لا أخيلة الموضوعات، هي التي تؤسس أفاهيمنا الحسية المحضة. فليس ثمة من خَيْل لئلُّث، يمكن أنْ يكون، ذات مرَّة، مطابقاً لأَفْهـوم المثلَّث بعامة. ذلك أنَّ أى خيل لنْ يبلغ كلية الأفهوم التي بفضلها يطبق على كل المثلّثات سواء كانت قائمة الـزاوية أم لاً، بل سيكون دائماً مقتصراً على جزء واحد من فَلَك المثلُّث. ولا يُمكِنْ لِشَيْم المثلُّث أنْ يوجد قط إِلًّا في الفكر، ويعني قاعدة من قواعد تأليف المخيّلة بالنسبة إلى الأشكال المحضة في المكـان. أما موضوع التجربة، أو خيْل هذا الموضوع، فلن يصلا حتى إلى الْأفهوم الأمْبيري، في حـين أنَّ هذا الأفهوم يتعلق دائماً دون توسط بشَيْم المخيلة، تعلُّقه بقاعــــــــــة تعيُّن حدسنــــا وفقاً لأفهــوم كليّ معينٌ. فأفهوم (كلب) يعني قاعـدة بموجبهـا يمكن لمخيّلتي بعامـة أنْ تعبّر عن شكــل دابّة دون أنَّ تكون محصورة بهيئةٍ خاصّة تقدمها التجربة أو بالأحرى بخَيْل ممكن نستـطيع أن نتصــوره عيانــأ. وشِيامة فاهمتنا بالنسبة إلى الظاهرات وإلى مجرد صورتها، هي فنّ دفين في أعْماق النفس البشرية يظلُّ من الصعب أبدأ أن نُنْتَزع سرُّ أدائه من الطبيعة لعرُّضه بشكل واضح للعيان. وكل ما يمكننا قوله هو: إنَّ الحَيْـل نِتاجَ للقـدرة الأمْهيريـة للمخيَّلة المنتجة، وإنَّ شيْم الأفـاهيم الحسّية، كالأشكال في المكان، هو نتاج المخيلة المحضة وبمثابة طُغْرى لها، ويفضله ووفقاً له تكون الأخْيلة بدءًا ممكنة، وإنَّ هذه الأخيلة يجب أنَّ لا تقترن بالأفهوم إلَّا بـواسطة الشيمُ الـذي تدلُّ عليـه، والذي لا تطابقه مطابقـة تامّـة. وعلى العكس فـإنَّ شيْم أفهوم فـاهمى محض ليس شيئاً يمكن أنْ يحال إلى أيْ خَيْل، بل هو مجرد التأليف المحض الذي تمُّ بأفاهيم عامة وفقاً لقاعدة الـوحدة التي تعبّر عن المقولة، وهو نتاج تِرْسِنْـدالي للمخيلة يتعلق بتعينُ الحس البـاطن بعامـة، وفق شروط صورته (الزمان) بـالنظر إلى كـل التصورات من حيث يجب أنْ تـرتبط قبلياً بـأفهوم وفقـاً لوحـدة

ولن نتوقف الآن على التحليل الجاف والممل لما تستلزمه الشيات التِرْسِنْدَالية للأفاهيم الفاهمية المحضة بعامة، بل سنعرضها بالأحرى وفقاً لنسق المقولات وبارتباطها بها.

فالخَيْل المحض لكلّ الكميّات (quantarum) بالنسبة للحس الخارجي هو المكان، لكنه

الزمان بالنسبة إلى كل موصوعات الحواس بعامة. أما الشيَّم المحض للـ ((كمّ)) (quantitatis) عا هو أفهوم للفاهمة، فهو العدد الذي هو تصور يضم إضافة الواحد إلى الـواحد إضافة متتالية (إضافة المتجانس). فالعدد ليس سوى وحدة التأليف الحاصلة في متنوَّع حـدس متجانس بعـامة بفعل أنَّ أُنتِج الزمان نفسه في إزُّكان الحدس.

و ((الواقع)) في الأفهوم الفاهمي المحض هو ما يتناسب مع إحساس بعامة وما أفهومه من مُم يدل بذاته على كون (في الزمان). و ((النفي)، ما أفهومه يصور لا _ كوناً (في الزمان). والتضاد بين الاثنين ينجم عن الفرق في الزمان الواحد بين كونه مليئاً أو فارغاً. وبما أن الزمان ليس سوى صورة الحدس ومن ثم صورة الموضوعات بوصفها ظاهرات فإن ما يناسب الإحساس فيها هو المادة الترسندالية (الشيئية الواقعية) لجميع الموضوعات كأشياء في ذاتها. والحال، إنّ لكل إحساس درجة أو كم به يمكنه أن يملأ الزمان عينه. أعني الحسّ الباطن نسبة إلى تصور الموضوع عينه، مُلئاً تتفاوت درجته إلى أن ينعدم (= صفر = نفي). ولمذا فإن ثمة علاقة وترابطاً أو بالأحرى انتقالاً من ((الواقع)) إلى ((النفي)) انتقالاً يجعل كل ((واقع)) متصوراً بوصفه ((كم))؛ وشيم ((الواقع)) بوصفه ((كم)) شيء ما من حيث يملأ الزمان هو بالضبط هذا الانتاج المتصل والمتجانس لله ((واقع) في الزمان حيث نهبط في الزمان بالإحساس الذي على درجة معينة التصل والمتجانس لله (زقفع تدريجياً من ((نفي)) الاحساس إلى كمية من هذا الاحساس نفسه.

وشيْم ((الجوهر)) هو دوام الواقعي في الزمان، أعني تصوره بمثابة أس للتعين الـزمـاني الأُمْيِري بعامة، ويدوم إذن حين يتبدل كل الباقي. (والـزمان لا يجـري، بل إنَّ وجـود المتحوَّل هو الذي يجـري فيه. فالزمـان الذي هـو نفسه ثـابت ودائم يناسب إذن في الـظاهرة الثـابت في الوجود أعني الجوهر، وفيه وحده يمكن تعيين تتالي الظاهرات وكونها معاً).

وشيْم ((السبب)) وسببيّة شيء بعامة هو الـواقعي الذي مـا إن يُطرح كيفــا اتّفق حتى يتّليه أبدأ شيء آخر. فهو يقوم إذنْ على توالى المتنوع توالياً خاضعاً لقاعدة.

وشيم ((الاشتراك)) (التفاعل) والسببية المتبادلة للجواهر بـالنظر إلى أعـراضها، هـوكون تعيّنات الواحدة والأخرى معاً وفقاً لقاعدة عامة.

وشيَّم ((الإمكان)) هو موافقة تأليف مختلف التصوّرات لشروط الـزمان بعـامة (ومشلًا: إنَّ الأضداد لا يمكن أن توجـد معاً في شيء واحـد بل واحـداً إثر آخـر فقط)، إنه إذن تعـينَ تصور شيء في زمان ما.

وشيم ((التحقق)) هو الوجود في زمن معين.

وشيم ((الضرورة)) هو وجود الموضوع في كلِّ زمن.

نرى إذن، من كل ذلك، أنَّ ما يتضمنه شيَّم كل مقولة ويجعله قابلًا للتصور هـ وعـ لي

التوالي: شيم ((الكمّ))، توليد (تأليف) الزمان نفسه في الإزْكان المتتالي لموضوع، وشيم ((الكيف))، تأليف الاحساس (الادراك) مع تصور الزمان أو ملء الزمان، وشيم ((الإضافة))، علاقة الادراكات بعضها ببعض في كل زمان (أعني بموجب قاعدة للتعين الزماني)؛ وأخيراً شيم ((الجهة)) ومقولاتها، الزمان نفسه بوصفه متضايف تعين الموضوع بصدد معرفة ما إذا كان، وكيف، ينتمي إلى الزمان. ليست الشيّات إذن سوى تعيّنات زمانية قبلية بموجب قواعد، وهي تتعلق وفقاً لنسق المقولات، بالتسلسل الزمني، والمضمون الزماني و نسق الزمان ومجمل الزمان أخيراً، بالنظر إلى جميع الموضوعات المكنة.

وعنه يتضح أنَّ شِيامة الفاهمة من خلال تأليف المخيَّلة الترَّسِنْدالي تؤدِّي فقط إلى وحدة كل متنوع الحدس في الحس الباطن، وإذن، وبتوسط، إلى وحدة الإبصار كوظيفة تتناسب مع الحسّ الباطن (قدرة التلقي). فشيّات الفاهمة المحضة هي إذن الشروط الحقيقية الوحيدة التي تجعل الأفاهيم على صلة بالموضوعات، وذات دلالة من ثمّ. وليس للمقولات، في النهاية، أيّ استعال آخر ممكن سوى هذا الأمْهيري لأنها، بواسطة مبادىء وحدة ضرورية قبلية (بفَضْل التوحيد الضروري لكلّ وعي في الإبصار الأصلي)، تصلح فقط لإخضاع الظاهرات إلى قواعد التأليف العامة وجعلها صالحة لتشكيل اقتران شامل في التجربة، وحسب.

ففي مجمل كلَّ تجربة ممكنة، إنما تقيم جميع معارفنا وفي الصلة الكلية التي بينها وبين تلك التجربة إنما تقوم الحقيقة الترسندالية التي تتقدم على كل حقيقة أمْپيرية وتجعلها ممكنة.

لكنْ يتضح أيضاً للعيان: إنّه إذا كانت شيات الحساسية تحقق بدءاً المقولات، فهي تَقْصر ما صَدَقها في الوقت عينه، أعني إنها تحصرها بشروط تقع خارج الفاهمة (أي في الحساسية). وعليه فإن الشيم ليس أصلاً سوى الظاهرة أو الأفهوم الحسيّ لموضوع، من حيث يتوافق مع المقولة (Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans المقولة et perdurarable rerum substantiaphaenamenon (--) cternitas necessitas phaenomenon)

لكن، يبدو أننا لو أهملنا جانباً، الشرط الحصري، فسنوسّع الأفهوم الذي سبق أن حصرناه، وسيكون على المقولات بمعناها المحض ومن دون كل شروط الحساسية، أن تصدق على الأشياء بعامة، كما هي، في حين أن شياتها تُصوَّرها فقط كما تظهر، وسيكون للمقولات إذن معنى مستقل عن كلّ شياتها وأوسع منها بكنير. وبالفعل، يبقى للأفاهيم الفاهمية المحضة بعد أن نجرّدها من كلّ شرط حسي دلالة، إنما جرّد دلالة منطقية لمجرّد وحدة التصورات التي لا يمكن أن يُعطى لها أيّ موضوع ولا من ثمّ، أيّ مدلول، يمكن أن يُعطي أفهوماً لموضوع. فلن يدل (الجوهر)) مثلاً إذا ما أهملنا جانباً تعين الدوام الحسي، على أكثر من شيء يمكن أن يُفكّر كحامل (من دون أنْ يكون محمولاً على أي شيء آخر). والحال إنه لا يمكنني أنْ أفعل شيئاً بهذا التصوّر (من دون أنْ يكون محمولاً على أي شيء آخر). والحال إنه لا يمكنني أنْ أفعل شيئاً بهذا التصوّر

^{(*) (}العدد هو ((كم)) الظاهرة، والاحساس ((واقع)) الظاهرة، والثابت والدائم ((جوهر)) الظاهرة.. والخالد ((ضرورة)) الظاهرة).

دون شيَّات، هي إذنْ مجرد وظائف فهمية بصدد أفاهيم، لكنهـا لا تصوِّر أي مـوضوع. وتـأتيُّها الدلالة من الحساسية التي تحقّق الفاهمة وتَقْصُرُها في الوقت نفسه.

الباب الثاني

سستام كل مبادس، الفاهمة المحضة

فحصنا في الباب السابق الحاكمة الترسندالية، فقط وفق الشروط العامة التي بموجبها وحدها يحق لها أنْ تستعمل الأفاهيم الفاهمية المحضة بصدد الأحكام التأليفية. وسيكون شغلنا الآن: أن نعرض وفقاً، لهذه الوصفة النقدية، الأحكام التي تضعها الفاهمة قبلياً حقاً في ربط سستامي. ولا شك في أن لوحة المقولات يجب أن تقدّم لنا في هذا الصدد هَدْياً طبيعياً وموشوقاً. ذلك أنها هي بالضبط تلك التي على الصلة بينها وبين التجربة المكنة، أن تشكّل كلّ المعرفة الفاهمية المحضة قبلياً، والتي على علاقتها بالحساسية بعامة، أنْ تعرض بالتالي جميع المبادىء الترسندالية للاستعمال الفاهمي عرضاً شاملاً وفي سستام.

وتستمد المبادىء القبلية اسمها لا من أنّها تنطوي على مبادىء أحكام أخرى وحسب، بل أيضاً من أنها لا تبدأ هي من معارف أعلى وأعمّ. لكن هذه الخاصيّة لا تُعفيها مع ذلك، من الحاجة إلى دليل. ومع أنَّ هذا الدليل لا يمكن أنْ يتوغّل موضوعياً أكثر من معرفة الموضوع، بل يمكنه أنْ يشكِّل بالأحرى أساساً لها، فإنّ ذلك لا يمنع من أنْ يكون بالإمكان أنْ نستمدَّ دليلًا منْ المصادر الذاتية التي تجعل معرفة الموضوع بعامّة ممكنة؛ بل إنّ ذلك سيكون ضرورياً حقاً، إذْ بدونه ستحوم على المبدأ شبهة أنْ يكون مجرّد زعم باغت.

وسنقتصر من جهة أخرى، على المبادىء العائدة إلى المقولات وحسب. فلا تدخل إذن، في الحقل الذي نرسمه لبحثنا مبادىء الاستطيقا المترسندالية التي تجعل من المكان والزمان شرطي إمكان جميع الأشياء بوصفها ظاهرات، ولا أيضاً قصور هذين المبدأين، أعني ما لا يسمح لهما بأن يطبقا على الأشياء في ذاتها. كذلك لا تشكل المبادىء الرياضية جزءاً من هذا السستام لأنها تستمد فقط من الحدس وليس من الأفهوم الفاهمي المحض؛ لكن من حيث هي مع ذلك أحكام تأليفية قبلية، فإن إمكانها سيجد هنا بالضرورة مكاناً له، ليس بالطبع من أجل التدليل على مشروعيتها ويقينها الضروري، الأمر الذي لا تحتاج إليه، بل من أجل أن يكون إمكان هذه المعارف البديهية القبلية مفهوماً ومُسوَّعاً.

لكن، يجب أيضاً أنْ نتكلُّم على مبدأ الأحْكام التحليلية، وذلك في الحقيقة بُعارَضة مبدأ

الأحكام التأليفية التي تشغلنا بخاصة، لأنَّ هذه المعارضة ستخلِّص نظريّة الأحْكام التأليفية من كلّ سوء فهم وستوضح للعيان طبيعتها الخاصة.

الفصل الأول

في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التحليلية

أيًا كان مضمون معرفتنا وكيفها كانت صلتها بالموضوع، فإن الشرط الكلي وإنّ السلبي وحسب، لجميع أحكامنا بعامة هو أنّ لا تناقض نفسها بنفسها، ومن دونه فإن هذه الأحكام في ذاتها (بصرف النظر عن الموضوع) تكون لا شيء. لكن حكمنا حتى في حال لم يكن فيه أيّ تناقض يمكنه، مع ذلك أن يربط أفاهيم بطريقة مختلفة عن ورودها في الموضوع، أو حتى في حال لم يُعَط لنا أي مبدأ، لا قبّلياً ولا بعدياً، يجعل مثل هذا الحكم مشروعاً. وهكذا يمكن لحكم، وإنّ خالياً من أي تناقض داخلي، أنْ يكون إمّا خاطئاً وإمّا من دون أساس.

والحال، إن القضية «لا يناسب الشيء أيّ محمول يناقضه» تسمى مبدأ التناقض، وهي معيار كلّي، وإنْ سلبي وحسب، لكل حقيقة. لكنها تنتمي إلى المنطق فقط، لأنها تصدق على المعارف بوصفها معارف بعامة وحسب، وبمعزل عن مضمونها، ولأنها تقول: إنَّ التناقض يُعْدِمها وينسخها كلياً.

لكنّ، يمكننا مع ذلك أنْ نستعمله استعمالاً ايجابياً أيضاً، أعني ليس للتخلص من الخطأ والغلط وحسب (بقدر ما يعود ذلك إلى التناقض) بل أيضاً لمعرفة الحقيقة. إذ عندما يكون الحكم تحليلياً، وسواء كان سالباً أم موجباً، يجب دائهاً أنْ يكون بالإمكان التعرّف تعرفاً وافياً على صوابه من خلال مبدأ التناقض. لأنّنا سننتكر دائهاً بحق نقيض ما يكون قد طرح وفكّر، بوصفه أفهوماً، في معرفة الموضوع، في حين أنّنا سنتُثبت الأفهوم نفسه بالضرورة لهذا الموضوع بسبب أنّ ضدّه سيكون مناقضاً لذلك الموضوع.

وعليه يجب أنْ نسلّم أيضاً بان مبدأ التناقض يصح كمبدأ كلّي وكافٍ تمام لكلّ المعرفة المتحليلية، لكنّ رصيده ومنفعته لا يتخطّيان رصيد ومنفعة المعيار الكافي للحقيقة. ذلك أنه لا يمكن لأيّ معرفة أنْ تعارضه من دون أن تهدم نفسها بنفسها. وهو ما يجعل من ذلك المبدأ الشرط الذي لا بد منه، إنّما لا المبدأ المعين، لحقيقة معرفتنا. لكن، بما أنه لا يشغلنا، بخاصة إلاّ القسم التأليفي لمعرفتنا، فإننا سنسهر دائماً بالطبع على أنْ لا نعارض مرة هذا المبدأ الذي لا يُنتهك، إنما الذي لا يمكن أنْ ننتظر منه قط إيضاحات بالنسبة إلى حقيقة هذا الضرب من المعرفة.

لكن ثمة، ضمن هذا المبدأ الشهير وإن كمان خالياً من أي مضمون، وكمان مجرد مبدأ

صوري، صيغة تتضمن تأليفاً دُسُّ فيه بتهوِّر ومن دون أيِّ فـائدة، وهــو: «من المحال أنَّ يكــون الشيء، وأنْ لا يكون معاً». فبالإضافة إلى أنَّنا نَزيد هنا بطريقة نافلة (من خلال كلمة المحـال)، اليقَين الضروري الذي يجب أنْ ينجم عن المبدأ تلقـائيـاً، فـإنّ هـذا المبـدأ قـد أخضـع لشرط الزمان؛ فهو يقول مثل هذا: إنَّ الشيء = ((أ)) الـذي هو شيء مـا = ((ب)) لا يمكن أنْ يكون في الوقت نفسه لا ((ب)). لكنْ يمكنه تماماً أنْ يكون المواحد والآخر (((ب)) كما ((لا ب)) على التوالي: مثال، إنَّ الإنسان الذي هو شــاب لا يمكن أن يكون هــرماً في الــوقت نفسه، لكن هذا الانسان يمكنه تماماً أنْ يكون شاباً في زمن وأن لا يكونه في زمن آخر، أعنى أن يكون هرماً. والحال، إنَّ مبدأ التناقض بوصفه مبدأ منطقياً وحسب يجب أن لا يحصر مقالمه بـالعـلاقـات الزمنية، ومن ثمَّ، فإن مثل تلك الصيغة هي معارضة كلياً للمقصود منه. وينجم سوء الفهم فقط عن أنَّنا نَفْصُل بـدءاً محمول الشيءعن أفهـومه، ثم نَـرْبط صُدُّه بهـذا المحمول. ولا يؤدي ذلك إلى أيّ تناقض مع الحامل بل فقط مع المحمول المربوط بــه تأليفيــاً؛ ولا يقع التنــاقض حقاً إلَّا إذا طرح المحمول الأول والشاني معاً. فـإذا قلت: «الانسان الجــاهـل ليس متعلمًا، فيجب أنَّ أضيف هذا الشرط دمعاً؛ لكنْ إذا قلت: وكـل إنسان جـاهل فهـو غير متعلم؛ فـإن القضية هي تحليلية لأن صفة (اللاتعلم) تشارك، الآن، في أفهوم الحامل، وتنجم القضية السالبة عندها دون توسط عن مبدأ التناقض دونما حاجة إلى اضافة شرط «معاً». ولهذا السبب بالضبط عدّلت أعلاه صيغة هذا المبدأ بما يجعله يعبر بوضوح عن طبيعة القضية التحليلية.

الفصل الثاني في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية

شرح إمكان الأحكام التأليفية هو مشكلة خارجة تماماً عن اهتهام المنطق العام السذي ليس به حاجة حتى لمعرفة اسمها. لكنها في المنطق الترسندالي، الشاغل الأهم بـل الوحيـد، عندمـا تدور المسألة على إمكان الأحكام التأليفية القبلية وشروطها ونطاق مصداقيتها. ذلك أنَّ المنطق بعـد أنْ يُتم هذا العمل يكون قد بلغ غايته، أعني تعيين نطاق الفاهمة المحضة وحدودها.

في الحكم التحليلي، أكتفي بالأفهوم المعطى، كي أُطلَّع شيئاً منه. فإن شئت أن يكون موجباً لم يكن علي سوى أن أضيف إلى هذا الأفهوم ما سبق أن فُكِّر فيه؛ وإن شئت أنْ يكون سالباً لم يكن علي سوى أن أنفي الضدّ منه. أما في الأحكام التأليفية، فيجب أنْ أُخْرُج من الأفهوم المعطى لكي أنظر إلى العلاقة بينه وبين شيء مغاير تماماً لما يُفكِّر فيه؛ فليست هذه العلاقة إذنْ علاقة هوية ولا علاقة تناقض، وبها بالذات لا يمكن رؤية صواب الحكم ولا خطأه.

فلوْ سلّمنا إذن أنّه يجب الحروج من الأنهوم المعطى لمقارنته تأليفياً بآخر؛ لاحتجنا إلى ثـالث يصدر عنه، وحده، تأليفُ الأنهومين. لكن ما هو هذا الثالث الـذي بمثابـة وسط لكل الأحكـام التـاليفية؟ إنـه فقط ((جملة)) تتضمن كل تصـوراتنا، أعنى إنّـه الحس الباطن وصـورته القبليـة:

الزمان. ويستند تأليف التصورات إلى المخيلة، وتستند وحدتها التأليفية (السلازمة في الحكم) إلى وحدة الأبصار. ففي الثلاثة (أ) إنما علينا أنْ نبحث عن إمكان الأحكام التأليفية بل، لأنها كلها تتضمن مصادر التصورات القبلية، أنْ نبحث عن إمْكان الأحكام التأليفية القبلية التي ستكون ضرورية بناءً على تلك الأصول (أ)، حتى لـو كانت ستؤدي إلى معرفة بالموضوعات مستندة إلى تأليف التصورات وحسب.

حتى يمكن أنْ يكون لمعرفة واقعٌ موضوعي، أعني حتى يمكن أن تكون على صلة بموضوع ويكون لها دلالة ومعنى، يجب أنْ يكون من الممكن أن يُعطى الموضوع بطريقة ما. ومن دون ذلك تكون الأفاهيم فارغة وعلى الرغم من أننا نفكر بواسطتها، فلن نستطيع أن نعرف بهذا التفكير شيئاً بالفعل، بل سنلهو بالتصورات وحسب. وعندما يكون المطلوب لا تفكير موضوع بتوسط وحسب، بل أيضاً تصوره بلا توسط في الحدس، فأنْ يُعطى الموضوع لا يعني سوى أن تقام الصلة ما بين تصوره والتجربة (متحققة كانت أم عكنة). وحتى المكان والزمان، وأياً كان خلوص هذين الأفهومين من الأمبيري، وأياً كان مبلغ اليقين بأنها متصوران قبلياً تماماً في الذهن، سيكونان من دون مصداقية موضوعية ومن دون معنى أو دلالة إن لم نظهر تطبيقها الفروري على موضوعات التجربة. بل إن تصورهما هو مجرد شيم على صلة، أبداً، بالمخيلة الاسترجاعية التي تستحضر موضوعات التجربة التي من دونها لا يكون لها أي دلالة و والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الأفاهيم الأخرى دون تمييز.

فإمكان التجربة هو إذن ما يعطي جميع معارفنا القبلية واقعاً موضوعياً. والحال إنّ التجربة تستند إلى وحدة الظاهرات التأليفية، أعني إلى تأليف لموضوع الظاهرات بعامة وفقاً لأفاهيم، تأليفاً من دونه لن تكون قط معرفة، بل ستكون شتاتاً من الادراكات لا يصادف قط جميعه معاً لا في أي سياق وفقاً لقواعد وعي (ممكن) مقترن اقتراناً شاملاً، ولا، من ثم، في وحدة الابصار الترسندالية الضرورية. تتأسس التجربة إذن على مبادىء صورتها القبلية، أعني على قواعد كلية لوحدة تأليف الظاهرات؛ ويمكن دائهاً اظهار الواقع الموضوعي لهذه القواعد بوصفها شروطاً ضرورية في التجربة بل حتى في إمكان التجربة، لكن خارج هذه الصلة، تمتنع القضايا التأليفية القبلية امتناعاً كاملاً لأنها تفتقر إلى الثالث، أعني إلى موضوع قد يسمح لوحدة تأليف القاهيمها أنْ تُشت واقعها الموضوعي.

ولذا، وعلى الرغم من أننا في الأحكام التأليفية نعرف قبلياً عن المكان بعامة أو عن الأشكال التي ترسمها فيه المخيلة المنتجة، عدداً من الأشياء لا نحتاج معه إلى مساعدة التجربة، فإن هذه المعرفة ستكون لا _ شيئاً بل اشتغالاً بمجرد أوهام إنْ لم ننظر إلى المكان كشرط للظاهرات يشكل مادة التجربة الخارجية. وعليه، فإن الأحكام التأليفية المحضة تتعلق وإن بتوسط وحسب،

^(*) يقصد بالثلاثة: الزمان والمخيلة ووحدة الإبصار، وهي مصادر أو أصول التصورات القبلية (م. و)

^(**) في الأصل: رابسوديا = غتارات شعرية ملحمية (م. و).

بتجربة ممكنة، أو بالأحرى بإمكان هذه التجربة نفسه، وعلى هذا فقط تتأسس مصداقية تـاليفها الموضوعية.

وبما أنَّ التجربة هي من حيث إمكانها، وبما هي تأليف أُمْهِيري، نمط المعرفة الوحيـد الذي يعطي واقعاً لكل تأليف آخر، فليس لهذا التأليف نفسه بـوصفه معـرفة قبليـة، من حقيقة (من تطابق مع موضوعه) إلاّ بشرط أنْ لا يتضمن أكثر مما هو لازم للوحدة التأليفية للتجربة بعامة.

فالمبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية هو إذن: يخضع كل موضوع للشروط الضرورية لوحدة تأليف متنوع الحدس في تجربة ممكنة.

الفصل الثالث

عرض سستامى لكل مبادئها التأليفية

إن وُجدتُ المبادىء في مكان ما فسيعود ذلك إلى الفاهمة المحضة وحدها، لأنها ليست فقط ملكة القواعد بالنسبة إلى ما يحصل وحسب، بل أيضاً مصدر المبادىء الذي يُلزم كل (ما يمكن أن يَثُل لنا كموضوع وحسب) أنْ يخضع لقواعد، لأنّه من دون هذه القواعد لن تُعطي الظاهرات أي معرفة بالموضوع الذي يتناسب معها؛ بل إن بعضاً من القوانين الطبيعية، إذا ما نظر إليه كمبادىء لاستعال الفاهمة الأمْهيري، يصحب معه إقراراً للضرورة، وبالتالي، دعوى تعين على الأقل بمبادىء يجب أن تصدق قبلياً وقبل أي تجربة؛ لكن جميع قوانين الطبيعة دون تمييز تخضع لمبادىء الفاهمة العليا ولا تَفْعل سوى أنْ تطبقها على حالات خاصة بالظاهرة. فوحدها هذه المبادىء إذن تعطي الأفهوم الذي يتضمن شرطاً ونوعاً من المُعامِل (م) لقاعدة بعامة، أما التجربة فتقدم الحالة المدرجة تحت القاعدة.

ولا يمكن أنْ نخشى حقاً حسبان المبادىء الأمبيرية فقط، بمثابة مبادىء للفاهمة المحضة أو العكس بالعكس، لأن الضرورة الناتجة عن الأفاهيم والتي تميز المبادىء المحضة ويلاحظ غيابها بسهولة في كل قضية أمبيرية أيًّا كانت عمومية صدقها، تقينا من سوء الفهم ذاك بسهولة. لكن ثمة مبادىء قبلية محضة لا يسعني أن أنسبها تخصيصاً إلى الفاهمة المحضة لأنها ليست مستمدة من أضاهيم محضة بل من حدوم محضة (وإن بواسطة الفاهمة) في حين أنّ الفاهمة هي ملكة

exponenten (*)

الأفاهيم. والرياضة تتمتع بمثل هذه المبادىء إنما يستند تطبيقها ومن ثُمَّ مصداقيتها الموضوعية إلى التجربة، بل حتى إمكان مثل هذه المعرفة التأليفية القبلية (تسويغها)، يستند دائماً مع ذلك إلى الفاهمة المحضة.

وعليه فإني أحسب في عداد مبادئي، لا مبادئ الرياضة، بـل تلك التي تؤسس إمكان هـذه ومصداقيتها الموضوعية القبلية، والتي يجب عَدُها من ثمّ بمثابة مبـدأ لتلك المبادىء، لأنها تـذهب من الأفاهيم إلى الحدس وليس من الحدس إلى الأفاهيم.

واستعال تأليف هذه الأفاهيم الفاهمية المحضة في تطبيقها على التجربة المكنة هو إما رياضي وإما دينامي؛ لأنه يتعلق من جهة بالحدس وحسب ومن جهة أخرى بوجود الظاهرة بعامة. وشروط الحدس القبيلية ضرورية اطلاقاً بالنسبة إلى كلَّ تجربة ممكنة، أما شروط وجود الأشياء المتضمنة في حدس أمّهيري ممكن فهي عرضه وحسب في ذاتها. وعليه فإنّ مبادىء الاستعال الرياضي هي ضرورية ضرورة غير مشروطة، أعني يقينية، أما مبادىء الاستعال الدينامي فهي تتسم حقاً بطابع الضرورة القبلية، إنما فقط وفق شرط التفكير الأمهيري في تجربة ومن ثمّ بتوسط ويصورة غير مباشرة وحسب. وهي لا يتضمن بالتالي تلك البداهة اللا متوسطة التي تتمتع بها الأولى (دون أنْ يُققدها ذلك شيئاً من يقينها الذي تستمده من التجربة بعامّة).

وترشدنا لوحة المقولات بصورة طبيعية جداً إلى لوحة المبادىء لأن هذه الأخيرة ليست سـوى قواعد الاستعمال الموضوعي للأولى. وعليه فإن كل مبادىء الفاهمة المحضة هي:

الحدس - 1 - مسلمات الحدس - 2 - استباقات - 2 - استباقات الادراك - 3 - استباقات التجربة - 4 - سيان ات

وقد اخترت هذه الأسهاء بتأنَّ من أجل أنْ سلاحظ الفروق بالنظر إلى بداهة هذه المبادىء وإيظافها. وسنرى في الحال فيها يتعلق سواء ببداهة الطاهرات أم بتعينها قبلياً بموجب مقولتي الكم والكيف (عندما ننظر فقط إلى هذه الأخيرة) أنَّ مبادئها تَقُرُق فرقاً بيّناً عن مبادىء المقولتين الأُخْرَيَيْنُ من حيث إنَّها قابلتان ليقين حدسي، في حين أنَّ هاتين ليقين سياقي وحسب على الرغم من أنها مبادىء دينامية (1). لكن تجدر الملاحظة أن لا أقصد مبادىء الرياضة في الحالة الأولى ولا

¹⁾ كل ربط (conjonctio) هو إما تركيب (compositio) وإما إقْران (nexus). والأول هو تأليف المتنوع الذي =

مبادىء الديناميكا (الفيزيائي) العام في الحالة الثانية، بل فقط مبادىء الفاهمة المحضة بالعلاقة مع الحس الباطن (من دون تفريق بين التصورات المعطاة فيه) الذي يُدّها جميعاً بإمكانها. وأطلق عليها هذا الاسم بالنظر إلى تطبيقها أكثر منه بالنظر إلى مضمونها، وسأفحصها الأن بالمترتيب عينه الذي به عرضت في اللوحة.

1 ـ مسلمات الحدس

ومبدأها: كل الحدوث هي كميات مُتدة

تدليل

كل الظاهرات من حيث صورتها تنضمن حدساً في المكان وفي الزمان يؤسسها قبلياً، فهي لا يمكن أن تُزْكَن إذن، أعني أن تُرد في الوعي الأمپري إلا بتأليف المتنوع الذي يولِّلد تصورات مكان وزمان معينين، أعني إلا بتركيب المتجانس وبوعي الوحدة التأليفية لهمذا المتنوع (المتجانس). والحال إنَّ وعي المتجانس المتنوع في حدس بعامة، من حيث يجعل بدءاً تصور الموضوع ممكناً، هو أفهوم الكمّ (quanti)، فحتى إدراك الموضوع كظاهرة ليس ممكناً إذنْ إلا بنفس تلك الوحدة التأليفية لمتنوع الحدس الحيي المعطى الذي نفكر بواسطته وحدة تركيب المتجانس المتنوع في أفهوم كمية ما؛ أعني إنّ الظاهرات هي جميعها كميات، بل كميات ممتدة لأنّها بوصفها حدوساً في المكان أو في الزمان يجب أنْ تُتصور بالتأليف نفسه الذي يعين المكان والزمان بعامة.

أسمّي كمية عتدة ، تلك التي فيها يجعل تصور الأجزاء تصور الكلّ عمكناً (ويسبقه إذن بالفرورة) فلا يمكن أن أتصور أيّ خط أياً كان صغره دون أنْ أخطه بالفكر، أعني دون أن أولد على التوالي جميع أجزائه الطلاقاً من نقطة ، وأرسم من خلال ذلك هذا الحدس بدءاً. والأمر نفسه يحصل بالضبط لكل جزء من الزمان مها كان صغيراً. ففيه لا أفكر إلّا بالتقدّم المتنالي من أن إلى آخر، وكل الأجزاء الزمانية مجتمعة معاً تنتج أخيراً كمية معينة من الزمان. وبما أنّ مجرد الحدس في جميع الظاهرات هو إمّا المكان أو الزمان فإن كل ظاهرة من حيث هي حدس، هي كمية عمدة لأنها لا يمكن أن تُعرف في الإزّكان إلّا بتأليف مُتنال (لجنوء إلى جزء). جميع الظاهرات تُحدس إذن بوصفها مجمّعات (بوصفها كثرة أجزاء معطاة سلفاً)، وهذا بالضبط ما لا

لا ينتمي واحده إلى الآخر بالضرورة. وعلى سبيل المثال، فيان المثلثين اللذين يشكلها القطر في المربع لا ينتمي أحدهما بالضرورة إلى الآخر، وتأليف المتجانس هو من هذا النوع في كل ما يمكن فحصه رياضيا (ويمكن لهذا التمييز أن ينقسم إلى تأليف تجميعي وتأليف اتحادي يتعلق الأول بالكميات المعتدة والشاي بالكميات المشتدة). والربط الثاني (الإقران) هو تأليف المتنوع من حيث ينتمي واحده إلى الآخر بالضرورة، مثال العَرض بالنسبة إلى جوهر ما أو المسبّ إلى السبب ومن ثم من حيث يكون مغايراً لمه ومتصوَّراً مربوطاً به قلباً مع ذلك؛ وبما أن هذا الربط ليس اعتباطياً فإني أسميه دينامياً لأنه يتعلق بربط وجود المتنوع (ويمكنه أن ينقسم بدوره إلى ربط فيزيقي للظاهرات فيها بينها، وإلى ربط ميتافيزيقي، هو ربط لها في القدرة المعرفية القلية).

يصح على كل ضرب من الكميات، بل فقط على تلك التي نَتصوَّرها، ونُـزُكِنُها من حيت هي محدِّة.

وإلى هذا التأليف المتنالي للمخيلة المنتجة في توليد الهيئات، تستند رياضة الامتداد (الهندسة) مع مسليّاتها التي تعبر عن شروط الحدس الحسي التي يمكنها وحدها أن تجعل ممكناً شَيْم أفهوم محض للظاهرة الخارجية، مثال: وبين نقطتين لا يمكن أن نمدّ سوى خط مستقيم واحد». و ولا يمكن لخطين مستقيمين أنْ يحيطا بأي مكان الخ. وتلك هي مسلمات لا تتعلق أصلاً إلا بالكموم (quanta) بما هي كذلك.

أما فيها يتعلق بالكمية (quantitas) أعني بالجواب عن هذا السؤال ما ((كمية)) الشيء؟ فعل الرغم من أنّ كثيراً من القضايا من هذا النوع هي تأليفية ويقينية مباشرة (*) (indemonstrabilia) فليس لدينا بصددها مسلمات بصحيح المعنى ذلك أنَّ والكميات المتساوية تعطي كميات متساوية إذا جمعت إلى كميــات متساويــة أو طـرحت منهــا، قضيـةٌ تحليليــة لأني أعِي دون تــوسط تهــوّ، (**) الكميات المتولدة الواحدة مع الأخرى، ولأن المسلمات يجب أن تكون قضايا تأليفية قبلية. أما قضايا العلاقة العددية البديهية فعلى الرغم من أنها تاليفية ولا شك، فهي بالقابل ليست كلية كقضايا الهندسة، ولهـذا السبب لا يمكن أن نسمّيها مسلمات. بـل معادلات عـدديــة وحسب، وصحيح أن كون ((7+5)) تساوي ((12)) لا يجعل منها قضية تحليلية. ذلك أني لا أفكّر العدد ((12)) لا في تصور ((7)) ولا في تصوره ((5)) ولا في تصور جمعها، (وليس مدار الكلام هنا أنه على أنَّ أفكِّر هذا العدد في جمع العددين الآخرين. لأن المطروح في القضية التحليلية هو فقط ما إذاً كنت أفكر حقاً المحمول في تصوّر الحامل) إلّا أنّ على الرغم من أنّ هـذه القضية تـأليفية، فإنَّما ليست سوى قضية مفردة. فمن حيث ينظر هنا فقط إلى تـاليف المتجانس (الـوحدات) فـإنَّ التأليف لا يمكن أنْ يحصل إلّا بطريقة واحدة على الـرغم من أنّ استعمال هـذه الأعداد سيكـون عاماً فيها بعد. فإذا قلت يُرسم المثلث بثلاثة خطوط مجموع اثنين منها أكبـر من الثالث، سيكـون لدى هنا مجرد وظيفة للمخيّلة المنتجة التي يمكنها أن تخط خطوطاً متفاوتة الـطول وتجعلها تتقـاطع أيضاً وفق جميع ضروب الزوايا التي يحلو لها أن تختار. وبـالمقابـل، فـإن العـدد ((7)) ليس ممكناً إلَّا بطريقة واحدة وكذلك العدد ((12)) الذي يتولـد بتأليف العـدد السابق مـع ((5)). يجب إذن أنْ لا نسمي القضايا التي من هـذا النوع مسلمات (وإلَّا سيكون ثمة مـا لا يتنـاهي منها)، بل

ويمد هذا المبدأ الترسندالي لرياضة الظاهرات معرفتنا القبلية بتوسع كبير. لأنه هو وحده الذي يجعل الرياضة المحضة تطبّق بكل دقتها على موضوعات التجربة، الأمر الذي ما كان يمكن أن يكون بمثل هذه البداهة لولا هذا المبدأ، لا بل إنه قد أثار تناقضات عدة. فالظاهرات ليست الأشياء في ذاتها. والحدس الأميري ليس بمكناً إلا بالحدس المحض (حدس المكان والزمان)؛ فها

^(*) لاتيرمن.

^(**) بقاءها هي هي (م. و).

تقوله الهندسة عن أحدهما ينطبق إذن من دون تعارض على الآخر، ويجب وضع حدّ للتندرع بأن موضوعات الحواس لا يمكنها أنْ تكون متوافقة مع قواعد البناء في المكان (ومثلاً مع الانقسام الملامتناهي للخطوط أو للزوايا). لأننا سننكر بذلك على المكان وفي الوقت نفسه على كل الرياضة، المصداقية الموضوعيّة، ولن يكون بوسعنا أنْ نعرف لماذا، وإلى أيّ مدى يمكن أن نطبيقها على الظاهرات. إنّ تأليف الأمكنة والأزمنة بوصفها الصور الأساسية لكل حدس، هي ما يجعل من المكن معاً، إزّكان الظاهرة وكل التجربة الخارجية بالتالي، ومن ثُمّ، أيضاً كل معرفة على الثانية، وليست كل الاعتراضات ضد ذلك سوى ماحكات عقل غير نيّر، يَعْلط إذْ ينظن على الثانية، وليست كل الاعتراضات ضد ذلك سوى ماحكات عقل غير نيّر، يَعْلط إذْ ينظن ظاهرات بوصفها موضوعات أي ذاتها معطاة للفاهمة. ولا يمكن بالطبع، في هذه الحالة أنْ يُعرف غنها أي شيء قبلياً ولا من ثمّ تأليفياً بواسطة الأفاهيم المحضة عن المكان. والعلم الذي يعين هذه الأفاهيم، أعني الهندسة لن يكون هو نفسه عكناً.

2 _ استباقات الإدراك

مبدأها: في جميع الظاهرات، الواقعي الذي هو موضوع للإحساس، هـو ذو كمية مُشْتَـدّة، أعني ذو درجة .

تدليل

الإدراك هـو وعي أمْيري، أعني وعي مصحوب بإحساس. والظاهرات كموضوعات للإدراك ليست حلوساً محضة (صورية وحسب) كالمكان والزمان (لأن هذين لا يمكن أنْ يُدركا في ذاتها)، فهي تنطوي إذن بالإضافة إلى الحدس على مواد موضوع ما بعامة، (به نتصور شيئاً ما موجوداً في الزمان أو في المكان)، أعني على واقعي الاحساس بوصفه تصوراً محض ذاي لا يمكن أن نعيه إلا إذا تأثرت به الذات، وتصوراً يُنسب إلى شيء بعامة. والحال، إنّ تبدّل الوعي الأمْيري التدريجي إلى وعي محض ممكن عندما يختفي الواقعي منه تماماً ولا يبقى سوى وعي محض صوري (قبلي) للمتنوع المتضمن في المكان والرمان. وإنه من الممكن إذن تأليف الكمية المتولدة لإحساس ما من بَدئه: الحدس المحض = صفر، حتى أي كمية شئت. لكن، بما أنّ الإحساس في ذاته ليس تصوراً موضوعياً البتة، وبما أننا لا نجد فيه لا حدس المكان ولا حدس الزمان، فإنه لن يكون بالطبع ذا كمَّ متد، بل سيكون بالأحرى ذا كمَّ (يكتسبه من الإزّكان نفسه حيث يُكن للوعي الأمْيري أنْ ينمو من لا شيء = صفر حتى مقدار معطى) وذا كمَّ مُشتَد نفسه حيث يُكن للوعي الأمْيري أنْ ينمو من لا شيء = صفر حتى مقدار معطى) وذا كمَّ مُشتَد الذن. وبالتناسب معه يجب أنْ ننسب إلى أشياء الإدراك، من حيث يتضمن الادراك إحساساً، إذن. وبالتناسب معه يجب أنْ ننسب إلى أشياء الإدراك، من حيث يتضمن الادراك إحساساً،

ويمكن أن نسمّى استباقاً، كل معرفة بها يمكنني أن أعرف وأعين قبليـاً ما ينتمي إلى المعرفة

^(*) أي عن الإركان (م. و).

الأمبيرية. وهذا، ولا شك، هو المعنى الذي كان يعطيه أبيقور للفيظة عهره مراء الكن بما أن في الظاهرات ما لا يمكن أن يُعرف قط قبلياً وما يشكل من جراء ذلك الفرق الممينز للمعرفة الأمبيرية من المعرفة القبلية، عنيت الاحساس (بوصفه مادة الادراك)، فإن هذا الأخير، هو أصلاً ما لا يمكن أن يُستبق قط. ويمكن على العكس، أن نسمي استباقات الظاهرات، التعينات المحضة في المكان وفي الزمان سواء بالنسبة إلى الهيئة أم إلى الكم، لأنها تصور قبلياً ما يمكن أن يعطى دائماً بعدياً في التجربة. لكن، على افتراض أنَّ ثمة شيئاً يمكن أنْ نعرفه قبلياً في كل إحساس بوصفه إحساساً بعامة (دون أن يُعطى أي احساس خاص) فيجب أنْ نسمي بحق هذا الشيء استباقاً، بمعنى استئنائي، لأنه يبدو من الغريب أن نستبق التجربة في ما يختص بمادتها التي الشيء استماها إلا منها. وهذا ما يحصل هنا حقاً.

والإزْكان الحاصل فقط بواسطة الاحساس لا يمالاً سوى لحفة واحدة (إذا صرفت النظر بالطبع عن تتالي عدة احساسات). فليس للإحساس إذن كمّ عمتد، من حيث هو شيءً في الظاهرة إزْكانُه ليس تأليفاً متتالياً ينطلق من الأجزاء إلى التصور الكلي. وغياب الاحساس في اللحظة عينها سيصّور هذه اللحظة كفارغة وبالتالي = صفر. والحال، إن ما يتناسب مع غيابه الاحساس في الحدس الأميري هو ((الواقع)) "" (realitas phaenomenon) وما يتناسب مع غيابه هو ((النفي)) = صفر. لكن كل احساس قابل للنقصان إلى حدّ أنه يمكن أن يضمحل ويندثر تدريجياً. ولذا فإنّ بين ((الواقع)) و ((النفي)) في الظاهرات تسلسلاً متصلاً لعدة احساسات وسيطة عمكنة، الفرق بينه المأبي أصغر من الفرق بين المعطى والصفر أو النفي الكلي. بمعنى، إنّ الواقعي في الظاهرة هو دائياً أصغر من الفرق بين المعطى والصفر أو النفي الكلي. بمعنى، إنّ الواقعي في الظاهرة هو دائياً ذو كمّ لا يوجد مع ذلك في الإزْكان، لأن هذا الأخير يتم بمجرد الاحساس في لحظة واحدة وليس بالتأليف المتنالي لعدة احساسات، ولا يذهب من ثمّ من الأجزاء إلى الكل؛ صحيح إذن أنّ لهذا الواقعي كما، إلّا أنه ليس كمّاً عمداً.

والحال، إني أسمي ذلك الكم الذي لا يُزْكَن إلا بوصفه وحدة والذي لا يمكن تصور الكثرة فيه إلا بتقريبه من النفي = صفر، كما مشتداً. فكل واقع في الظاهرة هو إذن ذو كم مشتد، أعني ذو درجة. وإذا ما نظرنا إلى هذا الواقع بوصفه سبباً (إما للإحساس وإما لواقع آخر في الظاهرة، وللتغير مثلاً) فسنسمّي درجة الواقع بوصفه مسبباً، آناً، وآن الثقل مثلاً، لأنّ الدرجة تشير فقط إلى الكم الذي إزكانه لا يتتالى، بىل يحصل في لحيظة واحدة. لكني لا أتبطرق إلى ذلك إلاّ لماماً لأن ليس عليّ بعد أن أهمتم بالسببية.

وعليه، فإن لكل احساس، ومن ثمّ لكل واقع في الظاهرة مها كان صغيراً، درجة ما، أعني كمّ مشتدا، يمكن إنقاصه باستمرار، وإن بين ((الواقع)) و ((النفي)) تسلسلاً متصلاً من الوقائع الممكنة والادراكات الصغرى الممكنة. ولكل لون، وللون الأحمر مثلاً، درجة ما، لا يمكنها مها صغرت أنْ تكون قط الصغرى. والأمر نفسه أيضاً في كل شيء في الحرارة وفي آن

^(*) پُروليپُسِسْ ـ استباق رتوقع .

^(**) واقع الظاهرة.

الثقل الخ.. والخاصية التي للكموم في أنّ لا يكون فيها أي جزء أصغر الأجزاء المكنة (أي جزء بسيط) تسمى الإتصال. فالكان والزمان هما "quanta continua لأنه لا يمكن لأي جزء منها أن يُعطى إنْ لم يكن محصوراً ضمن حدود معينة (نقاط ولحظات) ولأنه يجب من ثُمّ أن يكون هذا الجزء بدوره مكاناً أو زماناً. لا يتألف المكان إذن إلّا من أمكنة، والزمان إلا من أمكنة، والزمان إلا من أمكنة والحال إنّ أرمنة والنقاط واللحظات ليست سوى حدود، أي مجرد مواضع لحد المكان والزمان؛ والحال إنّ هذه المواضع تفترض دائماً الحدوس التي يجب أنْ تحدّها أو تعينها، ولا يمكننا أن نسركب مكاناً أو زماناً بجرد مواضع من هذا النوع أيضاً كموماً جارية لأن التأليف في توليدها (في المخيلة المنتجة) هو تقدم في الزمان اعتدنا أن ندلً على اتصاله بعبارة الجرّيان (السّيلان).

كل الظاهرات بعامة هي إذن كموم متصلة سواء من حيث حدسها ككميات مُتندة أو من حيث مجرد إدراكها (إحساس ومن ثم واقع) ككميات مُشتدة. وعندما يتقطّع تأليف متنوع الظاهرات يصير مجمّعاً من عدة ظاهرات (وليس ظاهرة بصحيح العبارة بوصفها كماً) وناتجاً لا عن مجرد تتالي التأليف المُتنج لنمطٍ ما بل عن تكرار تأليف متقطع باستمرار. فعندما أقول «إنّ 13 تالر "" هي كمّ نقدي فإن العبارة التي استعملها صحيحة بقدر ما أفهم بذلك قيمة المارك ("" الفضي الخالص الذي هو بالتأكيد كم متصل ليس فيه أي جزء أصغر الأجزاء، بل كل جزء فيه يكن أن يشكل قطعة مالية تتضمن دائماً مادةً لقطعة أصغر. لكن إذا فهمت بتلك العبارة 13 تالراً مدوراً بمثابة 13 قطعة نقدية (وأياً كان إلى ذلك عيارها الفضي)، فسأخطىء أن أسميتُها كمّا من التالي، ويجب على العكس أن أسميها مجمّعاً، أي عدداً من القطع النقدية. لكن، بما أن الوحدة يجب أنْ تكون في أساس كل عدد، فإن الظاهرة بما هي وحدة، هي كمّ، وبما هي كذلك هي دائماً متصل.

لكن، بما أنَّ جميع الظاهرات سواء نظر إليها من حيث الامتداد أم من حيث الكمّ، هي كموم متصلة، فإنّ القضية: «كل تغيّر (انتقال شيء من حال إلى حال) هو أيضاً متصل»، كان يمكن أنْ تبرهن بسهولة كبيرة وببداهة رياضية، لولا أنَّ سببية التغيّر بعامة تقع خارج حدود الفلسفة الترسندالية ولولا أنها تفترض مبادىء أمپرية. فأنْ يكون ثمة سبب يغيّر من حالة الأسياء، أعني يُعيِّنها باتجاه مضاد لحالة معينة معطاة، فإنّ ذلك ما لا يمكن للفاهمة أنْ تُعلِمنا عنه قبليًا، ليس لأنها لا ترى إمْكانه قط (لأنّ هذه الرؤية تنقصنا في معظم المعارف القبلية) بل، لأنّ التغير لا يطال إلا بعض تعينات الظاهرات التي يمكن للتجربة وحدها أنْ تُعلمنا بها، في حين أنّ السبب يجب أن يُبحث عنه في ما لا يتغير. لكن، بما أنّه ليس في متناولنا هنا ما يمكن أنْ نستخدمه سوى الأفاهيم الأساسية المحضة لكل تجربة ممكنة، التي لا يخالطها أيُّ شيء أمپيري

^(*) كموم متصلة

^(**) عملة المانية: المارك Mark وزن والتالر Taler عدد (م. و).

قط، فإنّه لا يمكننا دون تخريب وحدة السستام، أنّ نستبق علم الطبيعة العام المبني على تجارب أساسية معينة.

ولا تنقصنا مع ذلك وسائل التدليل على التأثير الكبير الذي لمبدإنا المذكور في استباق الادراكات، بل في ملء فجوات الادراكات من حيث يقفل الباب في وجه كل الاستنتاجات الخاطئة التي يمكن أنْ تُستمد من تلك الفجوات.

فإذا كان لكل واقع في الإدراك درجة، بحيث توضع بينها وبين النفي سلسلةً لا متناهية من التدرّجات المتناقصة دوماً، وإذا كان على كل حسّ أن يكون ذا درجة معينة من القدرة على تلقي الاحساسات، فإن أيَّ إدراك، وبالتالي أيَّ تجربة تدلّل إما بلا توسّط وإما بتوسط، (وأياً كان اللّف في الاستدلال) على غيابٍ مطلقٍ لكل واقعي في الظاهرة، لن تكون بمكنة؛ أعني، إنه لا يمكن قط أن نستمد من التجربة الدليل على مكانٍ أو زمانٍ فارغين. وذلك أولاً، لأن الغياب الكامل للواقعي في الحدس الحسي لا يمكن أن يُدرك بحد ذاته، وثانياً لأنه لا يمكن أن يُستنج من أي ظاهرة ومن فارق درجة واقعيتها، ولا يمكننا كذلك البتّة أن نفترضه بمثابة شرح لتلك الظاهرة. وذلك لأنه على الرغم من أن الحدس الكامل لمكانٍ أو لزمان معين، هو واقعي بامتلاء، بمعنى ليس فيه أيَّ جزء فارغ، فإنّه مع ذلك وبما أن كلّ واقع هو ذو درجة يمكن أن تتناقص حتى العدم (حتى الفراغ) بتدرّجات لا متناهية، من دون أنْ يتغير كم الظاهرة الممتد، فإنّه يجب أنْ يوجد عدد لا متناه من الدرجات المتنوعة المائة للمكان أو للزمان، وأن يكون الكمّ فإنّه يجب أنْ يوجد عدد لا متناه من الدرجات المتنوعة المائة للمكان أو للزمان، وأن يكون الكمّ المشتد في ظاهرات مختلفة أكبر أو أصغر على الرغم من أنّ كمّ الحدس الممتد يبقى هو نفسه.

وسنضرب على ذلك مثلاً: يَستَنتِج جميع الطبيعين تقريباً، عندما يُدركون فارقاً كبيراً بين كمية المادة المختلفة النوع في حجم واحد (سواء بآن الثقل أو الوزن، أم بآن المقاومة ضد مواد أخرى متحركة) يستنتجون من ذلك بإجماع أنَّ هذا المجم (كمّ الظاهرة الممتد) يجب أن يتخلله فراغ وإنْ بمقدار متفاوت، في جميع المواد. لكن مَنْ مِن هؤلاء الطبيعيين، وهم في غالبيتهم رياضيون وميكانيكيون، فكّر مرةً أنه يؤسس استنتاجه فقط على افتراض ميتافيزيقي يعلن على الله أنه يتجبّه، حين يسلم أنَّ الواقعي في المكان (ولا يمكن أن أسميه هنا لا ـ نفاذاً أو وزناً لأن هذين أفهومان أمپريان) ليس إلا من نوع واحد دائهاً ولا يمكن أن يتميز إلا بالكم الممتد، أعني بالعدد؟ ضد هذا الافتراض الذي ليس له أي أساس في التجربة، والذي هو من ثَمَّ محض ميتافيزيقي، أقدَّم دليلاً بَرْسِنْدالياً، ليس عليه بالطبع أنْ يشرح الفرق في ملء الأمكنة، إلا أنه مع ذلك ينسخ تماماً الضرورة المزعومة لافتراض أنّه لا يمكن أنْ نشرح الفرق المذور إلا بطريقة أخرى في حال اضطر التفسير الطبيعي هنا إلى فَرْض ما. وذلك لأننا نرى عندَها أنه إذا بطريقة أخرى في حال اضطر التفسير الطبيعي هنا إلى فَرْض ما. وذلك لأننا نرى عندَها أنه إذا كان يمكن لمكانين متساويين أنْ يمتلاً تماماً بموادً غتلفة بحيث لا يكون في أيّ منها نقطة لا يصادف فيها حضور المادة، فإنّ كل واقعي من الكيف نفسه له مع ذلك درجة (مقاومة أو وزن يصادف فيها حضور المادة، فإنّ كل واقعي من الكيف نفسه له مع ذلك درجة (مقاومة أو وزن يصادف فيها حضور المادة، فإنّ كل واقعي من الكيف نقسه له مع ذلك درجة (مقاومة أو وزن يصادف فيها حضور المادة، فإنّ كل واقعي من الكيف نقسه أن تتناقص إلى ما لا نهاية قبل

أنْ يختفي ذلك الكيف في الفراغ ويضمحل. وهكذا فإنّ تمدداً يملأ مكاناً، والحرارة على سبيل المثال، وكذلك كلّ واقع آخر (في الظاهرة) يمكنه دون أنْ يترك أصغر جزء من هذا المكان فارغاً، أن يتناقص في درجاته إلى ما لا نهاية مع بقائه مالئاً المكان بهذه الدرجات الصغرى، تماماً مثلها تملؤه ظاهرة أخرى بدرجات أكبر. وليس في نيّتي البتة أن أزعم هنا أنّ ذاك هو حقاً سبب اختلاف الموادّ من حيث ثِقْلها النوعي، بيل أنْ أظهر فقط انبطلاقاً من مبدأ الفاهمة المحضة أنّ طبيعة ادراكاتنا تجعل هذا النمط من التفسير محكناً، وأنّه من الخطأ عدّ واقعي الظاهرة هو هو من طبيعة الدرجة، وعدّه لا يختلف إلا من حيث تجمّعه وكمّه الممتد، ومن الخطأ أنْ ندعي ذلك من خلال مبدأ الفاهمة القبلي.

وعلى كل، فإنَّ لاستباق الادراك هذا ما يصدم دوماً الباحث المعتاد على التِرْسِسْدالي والذي صار متأنياً من جرّاء ذلك: فهو يُشير بعض الظنون في إمكان أنْ تستبق الفاهمة قضية تأليفية كقضية درجة كل الواقعي في الظاهرات، ومن ثمَّ قضية إمكان الإختلاف الباطن للإحساس نفسه بصرف النظرعن كَيْفِهِ الأَسْيري؛ وإمَّا إذن لمسألة تنتظر الحل، مسألة معرفة كيف يمكن للفاهمة أنْ تقول قبلياً قولاً تأليفاً بصدد الظاهرات، بل تستبقها فيها هو تخصيصاً أُسْيري وحسب، أعنى فيها يخصّ الاحساس.

إِنَّ ((كيف)) الإحساس هو دائماً أمّيري وحسب ولا يمكن أنْ يُتصوَّر قط قبلياً (مثال الألوان والذوق الخ) لكن الواقعي الذي يتناسب مع الاحساسات بعامة، بالتضاد مع ((النفي)) = صفر، لا يصوِّر إلاّ شيئاً يتضمن أفهومه في ذاته كوْناً، ولا يعني سوى التأليف في وعي أميري بعامة. والوعي الأميري في الحس الباطن يمكنه حقاً أنْ يرتفع من صفر إلى أيّ درجة أعلى، بعيث إنّ كمّ الحدس الممتد نفسه (سطح مضاء مثلاً) يشير إحساساً بمقدار ما يثيره مجمع عدّة سطوح أحرى (أقل إضاءة) مأخوذة معاً. يمكن إذن أنْ نهمل تماماً كمّ الظاهرة الممتد وأنْ نتصوّر مع ذلك في مجرّد الإحساس في آن واحد تأليفاً للتصاعد المتجانس من صفر حتى الوعي الأمبيري المعطى. فجميع الإحساسات إذن بما هي كذلك معطاة بعدياً وحسب؛ هذا صحيح، إلاّ أنّ خاصية أنها ذات درجة يمكن أنْ تعرف قبلياً. والجدير بالملاحظة أنه لا يمكننا أنْ نعرف قبلياً في الكميات بعامة إلاّ ((كيفاً)) واحداً، هو الاتصال وفي جميع الكيفيات (في واقعي الظاهرات) لا يمكن أنْ نعرف قبلياً سوى كمّها المشتد، بمعني سوى أنها ذات درجة؛ وكيل ما تبقى متروك للتجربة.

3 ـ تمثيلات التجربة

مبدأها: التجربة ليست ممكنة إلا بتصور اقتران ضروري للادراكات

تدايل

التجربة هي معرفة أميرية، أغني معرفة تُعينُ موضوعاً من خلال ادراكات. فهي إذن تأليف للادراكات غير متضمّن هو نفسه في الادراك، بل يتضمن هـو وحدة متنوِّعة التأليفية في وعي واحد، تلك الوحدة التي تشكل الأمر الأساسي في معرفةٍ لأشياء الحواس، أي للتجربة (وليس

فقط للحدس ولإحساس الحواس). والحال إنّ الادراكات في التجربة تتعلق بعضاً ببعض بشكل عرضي وحسب، بحيث لا تتولد ضرورة إقترانها عن الادراكات نفسها ولا يمكن أن تتولد لأن الإزّكان هو مجرد تجميع لمتنوع الحدس الأميري ولا يمكن أنْ يُعثر فيه على أي تصور لضرورة الموجود المترابط للظاهرات التي يجمعها في المكان والزمان. لكن بما أن التجربة هي معرفة بالأشياء من خلال الإدراكات، وبما أن على علاقة المتنوع في الوجود أنْ لا تتصور فيه كمتجمّعه في الزمان، بل كقائمة موضوعياً في الزمان، وبما أنّ الزمان نفسه لا يُدرك، فإنّ تعيين وجود الأشياء في الزمان لا يمكن أنْ يحصل إلّا بربطها في الزمان بعامة، أعني إلّا بواسطة أفاهيم تقرنها قبلياً. لكن، بما أنّ هذه الأفاهيم تلازمها الضرورة دائياً، فإن التجربة ليست عمكنة إلّا من خلال تصوّر اقتران ضروري للادراك.

إنَّ أحوال الزمان الثلاث هي الدوام والتتالي والمعية. وعليه، ثمة قواعد ثـلاث لجميع العلاقات الزمنية للظاهرات، بموجبها يمكن أن يتعين وجود كل ظـاهرة بـالنسبة إلى وحـدة كل الزمان. وتسبق هذه القواعد كل تجربة وتجعلها بدءاً ممكنة.

ويستند المبدأ العام للتمثيلات الشلائة إلى وحدة الإبصار الضرورية بالنسبة إلى كلّ وعي أميري ممكن (للإدراك) في كل زمن، وبالتالي إلى الوحدة التأليفية لكل الظاهرات من حيث علاقتها في الزمان، لأنّ هذه الوحدة تشكل أساساً قبلياً. ذلك أنّ الإبصار الأصلي يتعلق بالحس الباطن (بمجمل كل التصورات) وحقاً بصورته قبلياً، أعني بعلاقة الموعي الأميري المتنوع في الزمان. والحال إنّ على كل هذا المتنوع، أنْ يُربط وفقاً للعلاقات الزمنية في الإبصار الأصلي، لأن هذا هو ما تعبر عنه وحدة ذلك الإبصار الترسندالية القبلية التي يخضع لها كل ما يجب أن ينتمي إلى معرفة (أعني معرفتي الموحدة التأليفية في العلاقة الزمانية المتعينة قبلياً لكل الادراكات هي إذن القانون التالي: «إن جميع التعينات الزمانية الأميرية يجب أن تخضع لقواعد التعين الزماني الكلّي»، وتمثيلات التجربة التي سننصرف إليها الآن يجب أن تكون تلك القواعد.

وتتمتّع هذه المبادىء بخاصية ذاتية هي أنّها لا تهتم بالظاهرات وبتأليف حدسها الأمْهيري بل فقط بالوجود و بعلاقتها بعضاً ببعض بالنظر إلى وجودها هذا. والحال إنّ النمط الذي به نُزْكِن شيئاً في الظاهرة، يمكن أنْ يتعين قبلياً بحيث يمكن لقاعدة تأليفه أنْ تقدّم معاً هذا الحدس قبلياً في كل مَثَل أمْهيري معطى، أعني، أنْ تحقّقه بواسطة التأليف. ولا يمكن لوجود الظاهرات أنْ يُعرف قبلياً. لكن، مع أنّه يمكننا عبر هذا الطريق أنْ نصل إلى استنتاج وجود ما، فإنّه لا يمكنا أنْ نعرفه معرفة متعينة، أعني أنْ نستبق ما به يتميّز حدسه الأمْهيري من سواه.

إن المبدأين السابقين اللذين أسميتها رياضيين بالنظر إلى أنها يخوّلان تطبيق الرياضة على الظاهرات، يتعلقان بالظاهرات من حيث مجرد إمكانها، ويعلّمانا كيف يمكن أن تُولّد الظاهرات سواء لجهة حدسها أم لجهة واقعى ادراكها وفق قواعد تأليف رياضي. يمكن إذن أنْ نستعمل في

واحدتها كما في الأخرى الكم العددي ومعه تعين الظاهرة ككمية. فيمكنني على سبيل المشال أن أركّب من حوالي ((200000)) ومضة قمرية درجة الإحساسات بنور الشمس واعطاؤها قبلياً كمتعينة، أعنى بناؤها. وعليه يمكن أنْ نسمّى تلك المبادىء مبادىء إنشائية.

ويجب أن يكون الأمر مختلفاً كلياً بالنسبة إلى المبادىء التي يجب أنْ تُدرج وجود الظاهرات قبلياً تحت قواعد. إذ لما كان هذا الوجود لا يُبنى، فإن هذه المبادىء تتعلق فقط بعلاقمة الوجود. ويمكنها أن تكون فقط مجرد مبادىء تنظيمية. لا يمكن إذن هنا أن نفكِّر بمسلَّمات ولا بـاستباقـات بل بالأحرى عندما يُعطى لنا إدراك في علاقة زمنية مع آخر (وإن غير متعيَّنة) يمكننا أنْ نقول قبلياً، لا ما هو هذا الإدراك الآخر ولا ما هو كمّه، بل كيف هو مرتبط ضرورة بالأول من حيث الوجود في هذه الحال الزمانية. وتعنى هذه التمثيلات في الفلسفة، شيئًا مختلفاً جـداً عما تمثُّله في الرياضة، فهي في هذه معادلات تعبر عن تساوي علاقتين كميّتين؛ وهي دائماً إنشائية من حيث إنه عندما تكون ثلاثة أطراف معطاة في نسبة طردية، فإن الطرف الرابع يكون معطى بذلك بالذات، أعنى يمكن أن يُبنى. أما في الفلسفة، فعلى العكس، التمثيل هـو تساوي عـلاقتين لا كميَّتين، بل كَيفيتين، حيث إذا كانت ثلاثة أطراف معطاة لا يمكنني أنْ أصرف وأعطي قبليـاً إلَّا العلاقة بالطرف الرابع وليس هذا الرابع بالذات. لكن لديّ مع ذلك قاعدة للبحث عنه في التجربة، وعلاقة لاكتشافه فيها. فتمثيل التجربة لن يكون إذن سوى قاعدة بموجبها تُنتج وحدة التجربة من الادراكات (لا الادراك نفسه بما هو حدس أمبيري بعامة) وتُطبُّق على الموضُّوعـات (الظاهرات) لا كمبدأ إنشائي، بل فقط كمبدأ تنظيمي. والأمر نفسه بالنسبة لمصادرات التفكير الأمبيري بعامة التي تتعلق كلها بتأليف مجرد الحدس (صورة الظاهرات) وتأليف الإدراك (مادتها) وتأليف التجربة (العلاقة بين هذه الادراكات). فهي لا تُصَّدق إلَّا كمبادىء تنظيمية. وتتميز من المبادىء الرياضية التي هي إنشائية، ليس بالطبع لجهة اليقين القائم قبلياً بثباتٍ في الأولى كما في الثانية، بل لجهة نوع البداهة، أي لحدسيَّتها (ومن ثم أيضاً لجهة البرهنة).

وما ذكر أعلاه، بصدد جميع المبادىء التأليفية يجب أن يُنبه إليه هنا بمخاصة، وهو: إنّ له ألمبادىء دلالة ومصداقية ليس بوصفها مبادىء لاستعمال الفاهمة المترسندالي بل فقط بوصفها مبادىء لاستعمالها الأمبيري حصراً، وأنها من ثُمَّ بما هي كذلك فقط، يمكن أنْ يُدلل عليها، وأنه بالتالي يجب أن تُدرج الظاهرات ليس تحت المقولات البتة، بل تحت شياتها وحسب. إذْ لو كانت الموضوعات التي عليها يجب أن تُطبّق هذه المبادىء، أشياءً في ذاتها، لكان من المحال تماماً أنْ نعرف عنها قبلياً وتأليفياً شيئاً ما؛ إنها ليست سوى ظاهرات، ومعرفتها التامة، التي يجب أن تؤول إليها في الأخير دائماً كل المبادىء القبلية، هي التجربة الممكنة وحدها. وبالتالي، لا يمكن أن تهدف هذه المبادىء إلا إلى شروط وحدة المعرفة الأمبيرية في تأليف الظاهرات. والحال إنّ هذا التاليف لا يُفكّر إلا في شيم الأفهوم الفاهي المحض، ووحدتُه كوحدة تأليفٍ بعامة، هي الوظيفة المتضمنة في المقولة التي لا يحصرها أي شرط حسي. نحن مخولون إذن بهذه المبادىء أن نصع محل هذا المبادىء أن نضع محل هذا المبادئ في المبدأ نفسه، لكن في التنفيذ (في التطبيق على الظاهرات) يجب أنْ نضع محل هذا المبدأ شيم

المقولة بوصفه مفتاح استعمالها، أو بالأحرى يجب أنْ نضعه بوصفه شرطاً حصرياً إلى جـانب تلك المقولة باسم معادلة المبدأ.

أ _ التمثيل الأول

مبدأ دوام الجوهر: الجوهر يدوم مع كل تبدل للظاهرات، وكميته في الطبيعة لا تزداد ولا تنقص

تدليل

كل الظاهرات هي في الزمان. وفيه وحله، بوصفه أسّاً (بوصفه صورة دائمة للحدس الباطن)، يمكن أن نتصور المعية والتتالي أيضاً. فالمزمان الذي يجب أن يُفكّر فيه كلَّ تبدل للظاهرات يدوم إذن ولا يتبدل لأنه لا يمكن أن نتصور التتالي والمعيَّة فيه إلاّ كتعينات لها. والحال إن الزمان لا يمكن أن يُدرَك بحد ذاته. ويجب من ثم أنْ نعثر، في موضوعات الادراك، أي في الظاهرات، على الأسّ الذي يمثل الزمان بعامة، والذي من خلال علاقة الظاهرات به، يمكن أنْ تُزكِن كلَّ تبدل أو تهوه أسّ كل واقعي، أعني كل ما ينتمي إلى وجود الأشياء، إنما هو الجوهر، حيث كل ما ينتمي إلى الوجود يفكّر بوصفه تعيناً وحسب. ومن ثمّ فإن الدائم الذي تتعين جميع علاقات الظاهرات الزمنية بالنسبة إليه وحسب، هو الجوهر في الظاهرة، أيْ واقعي الظاهرات الذي يظل دائمًا هو هو أسّاً لكل تبدل. وحيث إنّه لا يمكن لهذا الجوهر أنْ يتبدل في الوجود، فإنْ كميته في الطبيعة لا تزداد ولا تنقص.

وإزّكاننا لمتنوع الظاهرات هو متسال أبداً، ومن ثمّ متبدلٌ أبداً. ولا يمكننا البته أنْ نعين بواسطته وحده ما إذا كان هذا المتنوع كموضوع تجربة، معاً أم متتالياً، إلا إذا كان يستند إلى ما يدوم أبداً، أي إلى شيء باقي و داثم. شيء لا يكون كل تبدله وكل معيّته سوى أنماط لوجود المداثم (أحوال زمنية). في هذا الدائم وحده إذن، تكون العلاقات الزمنية ممكنة (لأن المعيّة والتتالي هما العلاقتان الوحيدتان في الزمان)، أعني إنَّ الدائم هو أُسّ التصور الأمّهيري للزمان نفسه، وهو وحده ما يجعل كل تعين زماني ممكناً. ويعبر الدوام بعامة عن الزمان بوصفه اللازمة الثابتة لكل وجود للظاهرات، ولكل تبدل وكل معيّة. ذلك أنّ التبدل يتعلق لا بالزمان في ذاته، بل فقط بالظاهرات في الزمان (وكذلك فالمعيّة ليست حالاً للزمان نفسه لأنه ليس في الزمان البتة أجزاء متزامنة، بل كلها متتالية). وإذا كنا نريد أنْ ننسب إلى الزمان نفسه تتالياً، فإنه يجب أن نتصور أيضاً زماناً آخر يكون فيه هذا التتالي ممكناً. وفي الدائم وحده إنما يخظى الوجود في ختلف أجزاء التسلسل الزماني بكم نسميه مدة. ذلك أن الوجود في بجرد التتالي لا يفعل سوى أنْ يندثر ويظهر على الدوام دون أن يكون له أدنى كم. فبدون الدائم ليس ثمة إذن من علاقة زمنية.

^(*) بقاء الشيء هو هو (م. و.).

والحال إنّ الزمان لا يمكن أنْ يُدرك بحد ذاته، ومن ثم فإنّ الدائم في النظاهرات هو أس كل تعين زمني وهو بالتالي أيضاً شرط إمكان كل وحدة تأليفية للإدراكات أعني للتجربة، وفي هذا الدائم لا يمكن أن يُنظر لأي وجود ولأي تبدل في الزمان كحال وجود ما يبقى ويدوم. فالمدائم في جميع الظاهرات، هو إذن الموضوع نفسه، أعني الجوهر (٥٠ (phaenomenon))، أما كل ما يتبدل أو يمكن أن يتبدل فلا ينتمي إلا إلى نمط وجود هذا الجوهر أو الجواهر، ومن ثم إلى تعيناتها.

وأرى أن لا الفيلسوف وحسب، بل إن الفاهمة العاميّة أيضاً قد افترضت في كلّ الأزمنة هذا الدائم بوصفه أساً لكل تبدّل للظاهرات وسلّمت به أبداً بوصفه لا مُراءً فيه، إلاّ أنّ الفيلسوف يعبّر عن نفسه في هذا الصدد بنوع من الدقة بقوله: وفي جميع التغيرات الحاصلة في العالم الجوهر يبقى و الاعراض تتبدل، لكني لم أجد البتّة أدنى محاولة لإعطاء دليل على هذه القضيّة التأليفية التي لا تظهر إلاّ نادراً، حيث يجدر لها أنْ تظهر، في رأس قوانين الطبيعة المحضة والقائمة قبلياً تماماً. وبالفعل فإنّ القضية: والجوهر هو دائم، هي تحصيل حاصل. ذلك أنّ مجرد الدوام هو السبب الذي من أجله نطبق على الظاهرات مقولة الجوهر، وكان يجب أن يُدلل على أنّ في كل الظاهرات شيئاً دائماً، وما يتغير ليس سوى تعين لـ وجوده. لكن حيث إنّ مشل هذا الدليل لا يمكن أنْ يُعطى البتة دُغْمَائياً، أعني بناءً على أفاهيم، لأنه يتعلق بقضية تأليفية قبلية، وحيث إنه لم يخطر ببال أحد أنّ مثل هذه القضايا لا تصدق إلاّ بالنسبة إلى تجربة ممكنة ولا يمكن أنْ يُدلل عليها من نَمَّ إلاّ بتسويغ لإمكان تلك التجربة، فإنه ليس من المدهش أنْ يكون دليل هذه القضية قد أغفل تماماً على الرغم من أنّها قد عُدّت حقاً بمثابة الأساس لكل تجربة (لأن الحاجة قد استدعت ذلك في المعرفة الأميرية).

كان يُطرح على الفيلسوف هذا السؤال: ما وزن الدخان؟ وكان يجيب: إطرح من وزن الخشب المحروق وزن الرماد الباقي يكون لديك وزن الدخان. كان يسلّم إذن تسليماً لا شك فيه أن المادة (الجوهر)، حتى في النار، لا تختفي، بل أنَّ صورتها وحدها إنما يصيبها تغيِّر. والأمر نفسه بالنسبة لهذه القضية: وعن لا شيء لا يصدر شيء»، فهي ليست سوى استنتاج آخر لمبدأ الدوام، أو بالأحرى لمبدأ الوجود المستمر لحامل الظاهرات تخصيصاً. ذلك أنه حتى يمكن لما نريد أنْ نسميه جوهراً في الظاهرة أنْ يكون الاس الخاص بكل تعين زمني، يجب أنْ يكون كل الوجود، في الزمن الماضي كما في الزمن المقبل متعيناً فيه وحده حصراً. لا يمكننا إذن أنْ نطلق الدوام على ظاهرة اسم جوهر إلاّ لأننا نفترض وجودها في كل زمن، وهذا ما يُعبِّر عنه جيداً لفظ الدوام الذي يبدو أنه يتعلق بالمستقبل بالأحرى. لكن، بما ان الضرورة الكامنة في أنْ يدوم الشيء مربوطة ربطاً وثيقاً بضرورة أنْ قد كان كذلك أبداً، فإنه بمكن الاحتفاظ بالعبارة -Gigni de nihi وثيقاً، ونحن نفصلها اليوم أحياناً عن سوء فهم حيث نتصور أنها تنطبقان على الأشياء في ذاتها، وأن

^(*) الظاهرة

^(**) ولا شيء يتولد من العدم، ولا شيء يعود إلى العدم.

الأولى يجب أن تكون مضادة لتبعية العالم لعلة عليا (حتى من حيث جوهره)، لكن هذه الجشية لا لزوم لها لأن المسألة لا تتعلق هنا إلا بالظاهرة في حقل التجربة التي لَنْ تكون وحدتها ممكنة قط إذا ما أردنا أنْ نسلم بأنه قد تحدث أشياء جديدة (من حيث الجوهر)، ذلك أنه سيختفي حينئذ الشيء الوحيد الذي يمكن أنْ يُعثل وحدة الزمان، أعني هُويّة الأسّ، بوصفها هوية يجد فيها وحدها كلَّ تبدل وحدته الشاملة. وهذا الدوام ليس مع ذلك سوى نمط تصورُنا لوجود الأشياء (في الظاهرة).

وتعينات الجوهر التي ليست سوى الأنماط الخاصة لوجوده تسمى أغراضاً، وهي أبداً واقعية لأنها تتعلق بوجود الجوهر (وعمليات ((النفي)) ليست سوى تعينات تعبر عن لا وجود شيء ما في الجوهر). والحال إننا عندما ننسب وجوداً خاصاً لهذا الواقعي في الجوهر (وعلى سبيل المثال المحركة بوصفها عرضاً للهادة) فإننا نسمي هذا الوجود الملازم، لتمييزه عن وجود الجوهر المذي نسميه المقوم. لكن ينجم عن ذلك الكثير من سوء التفسير، ويُعبَّر بطريقة أدق واصح بأن يُدل باسم العَرض على طريقة تعين وجود الجوهر ايجاباً وحسب. لكن، بسبب شروط الاستعمال المنطقي لفاهمتنا، يجب علينا بالضرورة أن نعزل ما يتبدل في وجود الجوهر في حين يبقى الجوهر وأن ننظر إليه في علاقته بالدائم والجندري أصلًا، ولذا أيضاً تدخل هذه المقولة تحت عنوان ((الاضافة)) بوصفها شرطاً لهذه العلاقات أكثر مما بوصفها متضمنة هي نفسها لعلاقة.

وعلى أساس من هذا الدوام أيضاً يصوّب أفهوم التغير. فالنشوء والفناء ليسا تغيرات لما ينفير ينشأ ويفنى. والتغير هو نمط وجود يتلي نمط وجود آخر في الموضوع عينه. وبالتالي فإن كل ما يتغير يبقى وحالته فقط هي التي تتبدل، وحيث إن هذا التبدل لا يتعلق إلا بالتعينات التي يمكن أن تبدأ وتنتهي بمكننا أن نقول مستخدمين عبارة قد تبدو على بعض المفارقة: إنّ الدائم (الجوهر) وحده يتغير، وإنّ المتحول لا يطرأ عليه تغير، بل يطرأ تبدّل لأن بعض التعينات تنتهي في حين يبدأ بعضها الآخر.

لا يمكن إذن للتغير أن يُدرك إلا في الجواهر، وليس ثمة من إدراك ممكن للنشوء والفناء إلا من حيث هما مجرد تعينات للدائم وحسب، لأن الدائم هو بالضبط ما يجعل ممكناً تصور الانتقال من حالة إلى أخرى من اللا ـ كون إلى الكون. يمكننا إذن أن نعرف أمهيرياً فقط هذه الحالات بوصفها تعينات متبدلة لما يبقى. فإذا سلمتم بأن شيئاً ما يبدأ إطلاقاً فيجب أن تسلموا بزمن لم يكن فيه هذا الشيء. لكن بماذا ستربطونه إن لم تربطوه بما سبق أن كان؟ ذلك أن زمناً فارغاً متقدماً ليس موضوع إدراك. وإنكم إذا ربطتم هذا النشوء بأشياء كانت سابقاً ودامت إلى حينه، فإن هذا النشوء لن يكون عندها سوى تعين لما سبق أن وجد بوصفه دائهاً. والأمر نفسه أيضاً بالنسبة للفناء؛ ذلك أنه يفترض تصوراً أميرياً لزمن لن تكون فيه الظاهرة.

الجواهر (في الظاهرة) هي أسس جميع التعينات الزمنية. فلو كان بعضها ينشأ وبعضها يفنى لأنْتَسَخ حتى الشرط الوحيد لوحدة الزمان الأمهيرية، ولكانت الظاهرات تتعلق بنوعين من الزمان

يوجدان معاً. وهذا خُلف. لأنَّ ثمة زماناً واحداً وحسب، وكل الأزمنة المختلفة يجب أنَّ تطرح لا كمتزامنة بل كمتتالية.

الدوام هر إذن الشرط الضروري الذي يسمح وحده للظاهرات بأن تكون قابلة للتعينُ بوصفها أشياء أو موضوعات في تجربة ممكنة. لكن ما هو المعيار الأمْسِيري لهذا الدوام الضروري ولجوهرية الظاهرات أيضاً؟. إنَّ ما سيلي سيتيح لنا أنْ نبدي على ذلك بعض الملاحظات الفرورية.

ب ۔ التمثیل الثانی

مبدأ التوالي الزمني وفقاً لقانون السببية: كل التغيرات تحصل وفقاً لقانون اقتران السبب والمسبب

تدليل

(بيّنا في المبدأ السابق أنّ كل ظاهرات التتالي الزمني ليست مسوى تغيرات، أعني تتالي كون ولا ـ كون تعينات الجوهر الذي يدوم، وأنه لا مجال من ثم لافتراض كونٍ للجوهر نفسه يتلي لا ـ كونه، أو لا ـ كوناً يتلي وجوده، ويكلهات أخرى: لا مجال لنشوء الجوهر نفسه وفنائه. وكان يمكن لهذا المبدأ أنّ يصاغ أيضاً: كل تبدل (تتالي) للظاهرات، ليس سوى تغيّر، لأنّ نشوء الجوهر وفناءه ليسا تغيرات فيه لأنّ أفهوم التغير يفترض الحامل عينه موجوداً مع تعيّنين متضادين وبشترطه بالتالى دائماً. _ بعد هذا التذكير يلى التدليل).

أدرك أنّ الظاهرات تتوالي، أعني أنّ حالةً للأشياء تكون في زمن ما يكون ضدّها في زمن سابق. فأنا أقرن إذن، بصحيح العبارة إدراكين في الزمان. والحال إن هذا الإقران ليس عمل عرد الحس والحدس، بل نتاج قدرة المخيلة التأليفية التي تعين الحس الباطن بالنظر إلى العلاقة الزمنية. لكنّها تربط بطريقتين الحالتين المذكورتين حسب ما إذا قدّمنا الواحدة أو الأخرى زمنياً، الإن الزمان لا يمكن أن يُدرك في ذاته، ولا يمكن بالنسبة إليه أنْ يتعين ما يسبق أو ما يتلي، أمهرياً في الشيء. لديًّ إذن فقط وعي بأن غيلتي تضع حالة من قبل وحالة من بعد، لا أن الواحدة تسبق الأخرى في الشيء، وبكلهات أخرى تبقى العلاقة الموضوعية للظاهرات المتتالية غير متعينة من خلال مجرد الادراك. وحتى يمكن لما أن تُعرف كمتعينه، يجب أن تُفكَّر العلاقة بين الحالتين بحيث يتعين بالضرورة أيها يجب أن تكون الأولى، وأيها يجب أن تكون الشانية، وأن العكس لا يحيث يتعين بالفرورة أيها يجب أن تكون الثانية، وأن العكس لا يمض لا يوجد في الادراك، وهو هنا أفهوم علاقة السبب بالمسبّب الذي به يعين الأول الشاني في عض لا يوجد في الادراك، وهو هنا أفهوم علاقة السبب بالمسبّب الذي به يعين الأول الشاني في الزمان كنتيجة له، وليس فقط كشيء يمكن له هو أن يسبقه في المخيلة (وإلاً سيكون غير مدرك بالزمان كنتيجة له، وليس فقط كشيء يمكن له هو أن يسبقه في المخيلة (وإلاً سيكون غير مدرك بالزمان كنتيجة له، وليس فقط كثيء يمكن له هو أن يسبقه في المخيلة (وإلاً سيكون غير مدرك بالرة). وعليه ليست التجربة نفسها، أعنى ليست المعرفة الأميرية للظاهرات مكنة إلاً لأننا

نُدرِج تتالي المظاهرات ومن ثَمَّ كـلَّ تغير تحت قـانون السببيـة، فالـظاهرات نفسهـا ليست ممكنة بالتالي كموضوعات للتجربة إلا وفقاً لذلك القانون.

إزْكان متنوّع الظاهرة متتال أبداً. وتصورات الأجزاء يتلى واحدها الأخر. أما ما إذا كـانت تتتالى أيضاً في الموضوع، فتلك مسألة ثـانية للتفكُّـر غير متضمنــة في الأولى. والحال إنــه يمكن أنْ نسمّى كـل ما هنـاك، بل كـل تصور من حيث نَعيه، شيئاً؛ لكن لمعـرفة مـاذا تعني هذه اللفـظة بالنسبة إلى النظاهرات لا من حيث هي أشياء (*) (كتصورات) بل فقط من حيث تدل على شيء(٥)، يلزمنا تفحص أعمق، فمن حيث هي مجرد تصورات ومعاً موضوعات وعي، لا تختلف البُّنة عن الإِزْكان، أي عن قبولها في تأليف المخيلة، وينبغي القول إذن: إن متنوِّع الظاهرات يتولد دائماً على التوالي في الذهن. فلو كانت الظاهرات أشياء في ذاتهـا، لما كـان بإمكـان أحد أن يتبين في تتالي تصورات متنوعها كيف هو مربوط في الموضوع. ذلك أنه لا عمل لنا إلا مع تصوراتنا، أما كيف يمكن أن تكون الأشياء في ذاتها (بصرف النظر عن التصورات التي بهما تؤثر علينا)، فأمر يخرج كلياً عن فلك معرفتنا. وحيث إن الظاهرات هي الشيء الوحيـد الذي يمكن أن يعطى لنا في معرفة، مع أنها ليست الأشياء في ذاتها، فإنه ينبغى أن أظهر أيّ ربط، في الزمان، ينـاسب المتنوع القـائم في الظاهـرات نفسها، في حين يتتالى تصـوره أبداً في الإزكـان. فإزْكان المتنوع في ظاهرة بيت قائم أمامي مثلًا، هو إزكان متتال. فإذا طرحنا السؤال: هل متنوع هذا البيت نفسه هو أيضاً متتال في ذاته؟ فإن أحداً لن يقبل ذلك بالتأكيد. لكن ما إن أرفع أفاهيمي عن موضوع إلى دلالتها التِرْسِنْدالية، حتى لا يعود البيت شيئاً في ذاته بل مجرد ظـاهرة، أي تصوُّر موضوعُه التِّرْسِنْدالي مجهول. فهاذا أفهم إذن بالسؤال، كيف يمكن للمتنوُّع في الـظاهرة نفسها (مع أنها لا شيء في ذاتها) أنْ يكون مربوطاً؟ هنا، يُحسب ما يوجد في الإِزْكان المتتالي بمثابة إ تصور، وتحسب الظاهرة المعطاة لي، مع أنها ليست سوى جملة من هـ له التصورات، بمثابة موضوع لهذه يجب أن يتوافق مع أفهومي اللذي استمده من تصورات الإزَّكان. ومن الـواضح هنا، ولأن الحقيقة هي مطابقة المعرفة لَلشيء (°) إن السؤال لا يـدور إلّا على الشروط الصـوريـة للحقيقة الأمهيرية، وإن الظاهرة في علاقتهـا بتصورات الإزكـان لا يمكن أن تتصور بمثـابة شيئهـا المميز، إلَّا إذا كانت تخضع لقاعـدة تميّزهـا من أيّ إزكان آخـر، وتجعل نمـطاً من ربـط المتنـوع ضرورياً. وما في الظاهرة يتضمن شروط قاعدة الازكان الضرورية، هو الشيء^(ه).

ونصل الآن إلى مشكلتنا. فإن يحدث أمْر، أعني أن يطرأ طارىء أو تحصل حالة لم تكن سابقاً، هذا ما لا يمكن أن يُدرك أُمْبِرياً حيث لا ظاهرة تتضمن مسبقاً هذه الحالة في ذاتها، لأن تحققاً يتلي زمناً فارغاً، ومن ثم، لأن نشؤاً لا تسبقه أي حالة من حالات الأشياء، لا يمكن أن يُزكن مثلها إنّ الزمن الفارغ نفسه لا يُزكن، فكل الإزكان لحادثة هو إذن إدراك يتلي آخر. لكن، عمل أن الأمور في كل تأليف للإزكان تجرى كها بيّنت أعلاه بالنسبة لظاهرة البيت، فإن الإزكان لا

^(*) Objekt شيء أو موضوع إن شئت، شرط أن ينظر إليه بذاته أي بمعزل عن كونه موضوع تفكير أو وعي: Gegenstand = موضوع. (م. و).

يتميز بعد بذلك عن سواه. لكن ألاحظ أيضاً أنني لو، في ظاهرة تتضمن حادثة، أسميت ((أ)) في الحالة السابقة للإدراك و ((ب)) الحالة التالية، فإن ((ب)) لا يمكن إلا أن تتلي ((أ)) في الإزكان، وإدراك ((أ)) لا يمكن أن يتلي ((ب)) بل يسبقه وحسب. أرى، مشلاً، مركباً يتبع عجرى النهر. [فأقرر] أنَّ إدراكي للموقع الذي يحتله في أسفل مجرى النهر، هو متأخر عن إدراكي للموقع الذي كان يحتله في أعلاه، وفي إزكان هذه الظاهرة من المحال أنْ يُدرك المركب أولاً في أسفل المجرى ومن ثم في أعلاه. فنسق توالي الإدراكات في الإزكان، هو إذن متعين، والإزكان مربوط به. ففي مثال البيت السابق كان يمكن لإدراكات في الإزكان أن تبدأ من القبية لتنتهي إلى الأرض، وكان يمكن أيضاً أن أجعلها تنطلق من أسفل وتنتهي في أعلى، وكذلك أن أزكن من اليمين أو من اليسار متنوع الحدس الأمهيري. ففي سياق هذه الادراكات لم يكن ثمة من نسق المعين يُرغمني على أن أبدأ الإزكان من جهة دون أخرى، لأربط المتنوع أمهيرياً. ولكن هذه المقاعدة توجد دائماً في إدراك ما يحصل وما يجعل نسق الادراكات المتوالية (في إزكان هذه الظاهرة) ضرورياً.

يجب إذنْ في الحمالة التي تشغلنا، أن أشتق التتالي المذاتي للإذّكان من التوالي الموضوعي للظاهرات، وإلا لن يتعين الأول البنّة ولن يميّز أي ظاهرة من أخرى. فالأول وحده لا يُثبت شيئاً بصدد ربط المتنوّع في الموضوع لأنه اعتباطي تماماً، أما الثاني فيقوم في نسق متنوع الظاهرة الذي يجعل إزكان شيء (يحصل) يتلي إزْكان شيء آخر (تقدّم) تبعاً للقاعدة، وذلك وحده يخوّلني أن أقول عن الظاهرة نفسها، لا عن إزْكاني وحسب: إنه يجب أن نعثر فيه على توال يمعنى أنه ليس بوسعى الإزْكان إلا وفق ذلك التوالي بالضبط.

وفق قاعدة كهذه، يجب إذن أن يتضمن ما يتقدم بعامة على حادثةٍ ما، الشرطَ الذي بموجبه تتليه هذه الحادثة أبدأ وبالضرورة؛ وعلى العكس لا يمكنني الرجوع القهقرى لأنطلق من الحادثة وأعين (بالإزكان) ما تقدم. ذلك أنه ليس ثمة من ظاهرة تتقهقر من الزمن التالي إلى الزمن المتقدم، وهي مع ذلك على صلة برزمن متقدم ما؛ وعلى العكس ثمة تقدّم بالضرورة من زمن معطى إلى الزمن التالي المتعين. ولأن ثمة شيئاً يتلي، فإنه يجب أن أقيم الصلة بينه وبين شيء آخر بعامة يتقدمه، فيتليه هو بموجب قاعدة، أي بالضرورة بحيث تشير الحادثة المشروطة بالتأكيد إلى شرط ما، إنما شرط يعين الحادثة.

فلو افترضنا أنْ ليس ثمة شيء يسبق حادثةً ما ليكون على هذه الحادثة أنْ تتليه بموجب قاعدة، فإنّ كلّ تتال للإدراك لن يكون متعيناً إلاّ في الإزّكان، أعني إلاّ ذاتياً وحسب، ولن يتعين قط موضوعاً أيُّ الأجزاء تتقدم بخاصة في الإدراك وأيّها يتلي. ولن يكون لدينا على هذا النحو سوى لعبة تصورات لا تطال أي شيء، أعني لن تتميز أي ظاهرة عن أخرى من حيث الزمان من خلال إدراكنا، لأن التتالي يظل هو هو أبداً في فعل الإزّكان، ولأنه لا يوجد من ثَمَّ في الظاهرة أي شيء يعينه، فيجعل تتالياً ما ضرورياً كتوال موضوعي؛ ولن أقول إذن إنّ حالتين تتتاليان في الظاهرة، بل فقط إنّ إزكان واحدة يلي إزكان الأخرى، وهذا أمر ذاتي وحسب لا

يعينً أي شيء ولا يمكنه من ثم قط أن يُعدّ معرفة بموضوع ما (ولا حتى في الظاهرة).

فعندما تفيدنا التجربة إذن أنَّ أمراً ما يحصل، فإننا نفترض دائماً أنَّ هناك ما يتقدمه، فيليه ما يحصل بموجب قاعدة. إذْ بدون ذلك لنْ أقول عن الشيء إنه يتتالى، لأن مجرد التتالي في إزكاني لا يخولني التسليم بأي توال في الشيء إن لم يكن متعيناً بقاعدة بالنسة إلى شيء يسبق. أجعل دائماً إذن تأليفي الذاتي (في الإزكان) موضوعياً بالنظر إلى قاعدة بموجبها تتعين الظاهرات في تواليها، أعني في كيفية حصولها من خلال الحالة المتقدمة. وبهذا الافتراض وحده إنما تكون تجربة ما يحصل، نفسها ممكنة.

وصحيح أنَّ ذلك يبدو مناقضاً لكل الملاحظات التي كانت تبدى دائماً بصدد مسار استعالنا الفاهمي. وحسب هذه الملاحظات، نحن لا نتوصل بدءاً إلى اكتشاف قاعدة بموجبها تتلي حوادث معينة بصورة دائمة ظاهرات معينة إلا بإدراك سلسلات عدة حوادث ومقارنتها لنتين أنها متوافقة مع ظاهرات سابقة: وهذا أيضاً ما نجملنا بدءاً على أنْ نصطنع أفهوم السبب، وعلى هذا المنوال، سيكون هذا الأفهوم أميرياً وحسب، وستكون القاعدة التي يقدمها، وهي أنّ كل ما يحدث فله سبب، قاعدة عرضية، شأنها شأن التجربة نفسها، ولن تكون كليتها أو ضرورتها إلا وهيتين، ولن يكون لهما أي مصداقية كلية حقيقية، لأنها لن تكونا قبلياً ولن تستندا إلا إلى الاستقراء. إلا أن الأمر هنا هو نفسه الأمر بالنسبة إلى التصورات القبلية المحضة الأخرى (المكان والزمان مثلاً) التي لا نستمدها من التجربة كأفاهيم واضحة إلا لأننا قد وضعناها في التجربة، ولأننا لم ننشىء التجربة بدءاً إلا استناداً إليها. ومع أنّ الوضوح المنطقي لتصور قاعدة تُعينً توالي الخوادث ليس ممكناً بوصفه أفهوم السبب إلا عندما نستعمله في التجربة، فإنَّ حسبان هذه القاعدة بمثابة شرط، لوحدة الظاهرات التأليفية في الزمان، هو أساس التجربة نفسها، وهو يسبقها قبلياً بالتالى.

وعلينا إذن أنْ نبين بَمَثَل أنّنا لا ننسب إلى الموضوع قط، وحتى في التجربة، التوالي الذي نشاهده في حادثة عندما يحصل شيء لم يكن سابقاً، وأننا لا نميزه عن التتالي الذاتي لإزكاننا إلا إذا استندنا إلى قاعدة تلزمنا بملاحظة هذا النسق من الادراكات دون سواه، وأنّ هذا الالزام أصلاً هو ما يجعل بدءاً تصور التوالي ممكناً في الموضوع.

لدينا تصورات فينا، ويمكننا أنْ نعيها أيضاً. لكن مها بلغ اتساع هذا الوعي وصحته ودقته، فإنها تبقى أبداً تصورات. أعني تعينات باطنة لذهننا في هذه العلاقة الزمنية أو تلك. فكيف نتوصل إذن إلى أن نطرح موضوعاً لهذه التصورات أو ننسب إليها واقعاً موضوعياً بالإضافة إلى واقعها الذاتي بوصفها تغيرات؟ لا يمكن للدلالة الموضوعية أن تقوم في الصلة التي بين تصور (نريد أن ننسبه إلى الموضوع) وتصور آخر، وإلا تجدد السؤال: كيف يتولد هذا التصور بدوره من نفسه ويكتسب دلالة موضوعية بالإضافة إلى الدلالة الذاتية الخاصة من حيث هو تعين للحالة الذهنية؟ وإذا بحثنا عن القوام الجديد الذي تضفيه الصلة مع الموضوع على تصوراتنا وعن الكرامة التي تكسبها إياها، سنجد أنها لا تفعل سوى أن تجعل ربط التصورات بطريقة ما

ضرورياً، وأنْ تخضعها لقاعدة، فـلا تكتسب بالمقـابل دلالـة موضـوعية إلّا لأن نسقـاً معيناً هـو ضروري في العلاقة الزمنية لتصوراتنا.

إنّ متنوع التصورات، في تأليف الظاهرات هو أبداً متنالي، لكن بذلك لا يُتصور أي موضوع لأن لا شيء يُفرِق عن شيء بواسطة التنالي المشترك في كل إزْكان. لكن، ما إن أدرك أو أفترض أنَّ هذا التنالي يستلزم صلة يحالة سابقة يُشتقُ منها التصور بموجب قاعدة حتى أتصور أمراً بوصفه حادثة أو بوصفه ما يحصل، أعني حتى أعرف موضوعاً يجب أن أطرحه في الزمان في موقع معين، لا يمكن طرحه في سواه تبعاً للحالة المتقدمة. فعندما أدرك إذن أنَّ شيئاً يحصل، فإنَّ هذا التصور يتضمن بدءاً أنَّ شيئاً قد تقدم، إذْ بالنسبة إلى هذا المتقدم بالضبط تحظى المظاهرة بعلاقتها الزمنية، أعني تظهر في الوجود بعد زمن متقدم لم تكن موجودة فيه. إلاّ أنها لا تكتسب موقعها المتعين في هذه العلاقة الزمنية إلاّ لأن شيئاً قد افترض في الحالة المتقدمة بحيث تتليه دائماً بحوجب قاعدة؛ وينجم عن ذلك بدءاً أنه لا يمكنني أن أقلب التسلسل ولا أن أضع ما يحصل مقرّ وبالضرورة، وعليه فإنَّ بين تصوراتنا نسقاً تشير فيه الحالة الحاضرة (بوصفها حاصلة) إلى حالة متقدمة كلازمة لتلك الحادثة المعطاة، هي لازمة غير متعينة بعد، إلاّ أنّها على صلة بتلك حالة متقدمة كلازمة لتلك الحادثة المعطاة، هي لازمة غير متعينة بعد، إلاّ أنّها على صلة بتلك الحادثة تعينها كنتيجة وتربطها بها بالضرورة في التسلسل الزمني.

وإذا كان قانوناً ضرورياً من قوانين حساسيتنا ومن ثمّ شرطاً صورياً لكل الادراكات، أن يُعين الزمن المتقدم بالضرورة الزمن التالي (لأنه لا يمكنني أن أصل إلى التالي دون المرور بالمتقدم)؛ فإنه أيضاً لقانون أساسي للتصور الأميري للتسلسل الزمني أن تُعين ظاهرات الزمن المنافي كل وجود في الزمن التالي وأن لا توجد ظاهرات هذا الأخير كحوادث إلا بقدر ما تُعين وجودها في الزمان ظاهرات الزمن المتقدم، أعني بقدر ما تُثبته بموجب قاعدة. ذلك أنه لا يمكننا أن تعرف أميرياً على ذلك الإتصال في ترابط الأزمنة إلا في الظاهرات.

لا غنى لأي تجربة، بل لإمْكان أيّ تجربة، عن الفاهمة؛ فأوّل ما تقوم به الفاهمة هو جعل لا تصور الموضوعات واضحاً بل تصور موضوع بعامة ممكناً. وهي تقوم بذلك من جراء كونها تنقل نسق الزمان إلى الظاهرات ووجودها بأن تعين قبلياً لكلّ ظاهرة منها، بوصفها نتيجة بالنظر إلى الظاهرات المتقدمة، موقعاً معيناً في الزمان من دونه لا تكون متفقة مع الزمان نفسه الذي يعين قبلياً لكل جزء من أجزائه موقعه. لكن تعيين الموقع هذا لا يمكن أنْ يُشتق من علاقة الظاهرات بالزمان المطلق (لأنه ليس موضوع إدراك)؛ بل على العكس يجب على الظاهرات أنْ تعين مواقع بعضاً في الزمان نفسه وتجعل هذه المواقع ضرورية في نسق الزمان. أعني أنَّ ما يتل أو يحصل بجب أنْ يتلي، وفقاً لقاعدة عامة، ما هو متضمن في الحالة المتقدمة. وبناء عليه، يكون لدينا سلسلة من الظاهرات تولِّد وتوجب بواسطة الفاهمة، في سلسلة الادراكات المكنة، النسق نفسه والتسلسل المتصل اللذين نعثر عليها قبلياً في صورة الحدس الباطن (صورة الزمان) حيث يجب أن يكون لكل الادراكات موقعها.

وعليه فإن: «شيئاً يحصل»، إدراك ينتمي إلى تجربةٍ ممكنة، ويكون متحققاً عندما أنظر إلى الظاهرة بوصفها متعينة من حيث موقعها في الزمان ومن ثم بوصفها موضوعاً يمكن العشور عليه بحرجب قاعدة في تسلسل الادراكات. لكن القاعدة التي تصلح لتعيين شيء من حيث التوالي الزمني هي: إنّنا نعثر في المتقدِّم على الشرط الذي يجعل الحادثة تتلي دائماً، (أعني بالضرورة). فمبدأ الحجة الكافية هو إذن مبدأ للتجربة الممكنة، أعني للمعرفة الموضوعية للظاهرات من حيث علاقتها في تسلسل الزمان.

ويستند دليل هذه القضية إلى الآنات التالية حصراً: في كـل معرفة أميريـة تأليف بـالمخيلة للمتنوُّع، وهو تأليف متتال أبدأ، أعنى إنَّ التصورات تتتالى فيه أبدأ، لكن التتالى لا يتعين نسقه في المخيّلة (ما يجب أنْ يتقدم وما يجب أن يتلي)، وسلسلة التصورات المتتالية يمكن أنْ ينظر إليها باتجاه الامام أو باتجاه الخلف. لكن، عندما يكون التأليف تأليفاً للإزَّكان (لمتنوع ظاهرة معطاة) يكون النسق متعيناً في الشيء، وبكلام أدق: يكون هناك نسق للتأليف المتوالي يُعينُ الشيء تعييناً بموجبه يجب أنَّ يتقدُّم أمر ما بالضرورة، فإذا ما طرح هذا الأمر، تلاه بــالضرورة أمر آخــر. إذن عندما يكون على إدراكي أنَّ يتضمن معرفة بحادثة، أعنى بمـا يحصل حقـاً، فإنـه يجب أن يكون حكماً أمپيرياً يُفكر فيه التوالي متعيناً، أعني يفترض ظاهرة أخــرى في الزمــان يتليها هــو بالضرورة أي وفقاً لقاعدة. وعلى العكس لوطُرْحت الظاهرة المتقدمة ولم تتلها الحادثة بالضرورة، لـوجب أنَّ أحسب إدراكي بمثابة لعبة ذاتية لتخيلاتي وحسب، وأن أسميه مجرد حلم حتى ولو تصوّرت فيه شيئاً موضوعياً. وعليه فإن عــلاقة الــظاهرات (كــادراكات ممكنــة) التي وفقاً لهــا يتعين التــالي (ما يحصل) في الزمان، من حيث وجوده، بمتقدّم ما وبالضرورة وفقاً لقاعدة، وبالتالي إنّ علاقة السبب بالمسبُّب هي شرط المصداقية الموضوعية لأحكامنا الأمييرية بالنسبة إلى سلسلة الادراكات، وبالتالي شرط حقيقتها الأمبيرية، وشرط التجربة إذن. يصدق مبدأ العلاقة السببية في تـوالي الظاهرات سلفاً إذن على كـل موضـوعات التجـربة (ضمن شروط التـوالي) لأنه هـو نفسه مبـدأ إمكان هذه التجربة.

لكن، ثمة أيضاً صعوبة يجب إزاحتها، فمبدأ الاقتران السببي بين الظاهرات مقتصر في معادلتنا على تواليها المتسلسل في حين أنه في الاستعمال قد يطبق أيضاً على كونها معاً، وقد يوجد السبب والمسبب معاً. مثال ذلك، ثمة حرارة في غرفة لا توجد في الهواء اللطلق. ابحث عن سببها حولي، فأجد موقداً مشتعلاً. والحال إنّه يوجد كسبب مع المسبب، حرارة الغرفة. ليس ثمة إذن من توالي متسلسل في الزمان بين السبب والمسبب، بل يوجدان معاً، ورغم ذلك يصدق القانون. والقسم الأكبر من الأسباب الفاعلة في الطبيعة توجد مع مسبباتها. والتوالي الزمني لهذه الأخيرة يعود فقط إلى أنّ السبب لا يمكن أن يولد كل مسببة في لحظة واحدة. لكن في اللحظة التي يبدأ فيها المسبب بالحدوث، يكون متزامناً أبداً مع سببية سببه، إذ لو توقف هذا لحظة من قبل، لما أمكن لذاك أن يحدث. ويجب الانتباه جيداً هنا إلى أننا ننظر إلى نسق الزمان وليس إلى جريانه: فالعلاقة تبقى وإن لم يجر الزمان. والزمن الفاصل بين سببية السبب ومسببي المباشر يمكن أن يتضاءل حتى الاضمحلال (فيكونان معاً بالتالي)، لكن علاقة الواحد بالآخر تبقى دوماً مع ذلك

قابلة للتعين زمنياً. فإذا حسِبتُ بمثابة سبب كرةً موضوعة على وسادة محشوة تحدثُ فيها منخفضاً طفيفاً، فإن السبب سيكون هو والمسبّب معاً. لكني أميّز المواحد عن الآخر مع ذلك من خلال العلاقة الزمنية لافترانها الدينامي. ذلك أنني لمو وضعت الكرة على الوسادة، فإن منخفضاً في سطحها الذي كان مستوياً سينتج عنها على الفور. لكن، لمو أن منخفضاً (أجهل مصدره) سبق أن كان للوسادة، فلن تنتج عن ذلك كرة رصاصية.

وعليه فإنَّ التوالي الزمني، هنو المعيار الأمهيري الوحيد للمسبَّب بالنسبة إلى سببيَّة السبب المتقدمة. فالقدح هو سبب ارتفاع الماء فوق سطحه الأفقي مع أنَّ الظاهرتين هما معاً، لأنه ما إنْ آخذ ماءً بقدح من وعاء أكبر حتى يتلى ذلك أمْر مّا، أعْني حتى يتغير الوضع الأفقي اللذي كان للهاء فيه إلى وضع مقعَّر يتّخذه في القدح.

وتؤدّي هذه السببية إلى أفهوم الفِعْلى، وهذا إلى أفهوم القوة، ومن ثمَّ إلى أفهوم الجوهر. وحيث إني لا أريد أنْ أخلط مشروعي النقدي الذي يدور فقط على مصادر المعرفة التأليفية القبلية، بتحليلات ينحصر همها بإيضاح (باتساع) الأفاهيم، فإني أؤجل عرضها المفصّل إلى سستام العقل المحض المقبل: ويمكن أيضاً العثور على هذا التحليل إلى حدّ كبير في مثل تلك المؤلفات المعروفة. لكن، لا يمكنني اغفال المعيار الأمپيري للجوهر من حيث يظهر، على ما يبدو لا من خلال دوام الظاهرة، بل من خلال الفعل، ظهوراً أفضل وأسهل.

حيث يكون الفعل، ومن ثم الفاعلية والقوة، يكون أيضاً الجوهر، وفيه وحده إنما يجب أن نبحث عن مقرّ ذلك المذبع الغزير للظاهرات. وذاك قول حسن جداً، لكن عندما يجب أن نفسر ماذا نفهم بجوهر من دون الوقوع في حلقة مفرغة، فإنه ليس من السهل أنْ نُجيب. إذْ كيف نستنج من الفعل دوام الفاعل الذي هو مع ذلك علامة ماهوية ومخصوصة للجوهر (الظاهرة)؟ لكن حسب ما تقدم، لا صعوبة كبيرة في حل المسألة على الرغم من أنها لا تحل البتة بالطريقة العادية (المقتصرة على تحليل أفاهيمها). فالفعل يعني سلفاً علاقة حامل السببية بالمسبب. لكن بما أنّ كل مسبب يقوم في ما يحصل، وبالتالي في متحوّل يَسِمُهُ الزمان بيسم التتالي، فإن الحامل الأخير له هو المدائم بوصفه أسّ كل متبدل، أعني هو الجوهر. ذلك أنَّ الأفعال هي دائها، وفقاً لمبدأ السببية، الأساس الأول لكل تبدل للظاهرات، ولا يكن أنْ تقوم إذن في حامل يتبدل بدوره، لأنه سيلزمنا عندها أفعال أخرى وحامل آخر يعين هذا التبدل. وبناء عليه فإن الفعل، بوصفه معياراً أميرياً كافياً، يدلل على الجوهرية من دون أنْ أكون مضطراً إلى البحث عن الدوام بعقارنة الادراكات بدءاً، وهو أمر لا يمكن أن يحصل بهذه الطريقة نظراً إلى التوسيع الذي يستلزمه كم الأفهوم ومصداقيته الكلية الصارمة، ذلك أنّ الحامل الأول لسببية كل ما ينشأ ويفني الشرورة الأميرية والدوام في الوجود ومن ثم إلى أفهوم الجوهر كظاهرة.

عندما يحصل شيء، فإن مجرد النشوء بصرف النظر عها ينشأ هو بحد ذاته موضوع بحث.

فالانتقال من لا ـ كون حالة إلى هذه الحالة على افتراض أنها لا تتضمن أيَّ كيفٍ في الطاهرة، هو بحدِّ ذاته أمر من الضروري أنْ نبحث عنه. فالنشوء هذا، كها بينا في الرقم ((أ))، لا يتعلق بالجوهر (فهو لا ينشأ) بل بحالته. فهو إذن تغير وحسب لا صدورٌ عن العدم. وعندما يُعدُ هذا الصدور بمثابة مسبَّب لسبب خارجي يسمى خلقاً، والخَلِّق لا يُقبل كحادثة بين الظاهرات، لأنَّ إمكانه وحده ينسخ وحدة التجربة. ومع ذلك، إذا نظرت إلى جميع الأشياء لا كنظاهرات بل كأشياء في ذاتها وكموضوعات لمجرد الفاهمة، فإنه يمكنني على الرغم من أنها جواهر، أنَّ أنظر إليها بوصفها تابعة من حيث وجودها لعلة أجنبية، لكن ذلك سيؤدي إلى مدلولات لفظية مختلفة بما أماً، ولن يكون بالامكان تطبيقها على الظاهرات كموضوعات بمكنة للتجربة.

كيف يمكن إذن لشيء بعامة أنْ يتغير؛ كيف يمكن لحالة في وقت ما أن تتلي حالة مضادة في وقت آخر؟ عن هذا الأمر ليس لدينا قبلياً أيّ أفهوم. ونحن بحاجة من أجل ذلك إلى معرفة قوى حقيقية معرفة لا يمكن أنْ تعطى إلاّ أمْپيريا، وإلى قوى محرّكة مثلاً أو ما يعادلها من ظاهرات معينة متتالية (كحركات) عائدة إلى تلك القوى. إلاّ أنّه يمكن دائماً النظر قبلياً، ووفقاً لقانون السببية وشروط الزمان، إلى صورة كلّ تغير، وإلى الشرط الذي بموجبه وحده يمكن لهذا التغير أنْ يحصل بوصفه ناتجاً عن حالة أخرى (أيا كان مضمون ما تغير، أعني حالته) وإلى تتالي الحالات الحاصلة نفسها من ثمّ (أ).

عندما ينتقل الجوهر من حالة ((أ)) إلى حالة ((ب))، فإنَّ وقت الحالة الثانية يفترق عن وقت الأولى حيث لم تكن وقت الأولى ويتليه، كذلك إنَّ الحالة الثانية كواقعة (في الظاهرة) تفترق عن الأولى حيث لم تكن هذه الواقعة، كما تفترق ((ب)) عن ((صفر)). أعني إذا كانت الحالة ((ب)) لا تفترق عن الحالة ((أ)) إلا بالكم، فإن التغير هو الناشىء عن ((ب ـ أ)) الذي لم يكن في الحالة السابقة، وهو بالنظر إليها = ((صفر)).

السؤال إذن، كيف ينتقل شيء من حالة = ((أ)) إلى أخرى = ((ب))؟ بين لحظتين يوجد دائم أزمن، وبين حالتين في هاتين اللحظتين ثمة دائماً فرق ذو كم (لأنّ جميع أجزاء الظاهرات هي بدورها دائماً كميات). فكل انتقال من حالة إلى أخرى يحصل إذن في زمن قائم بين لحظتين، الأولى تُعين الحالة التي يصدر عنها الشيء. والثانية الحالة التي يحصل عليها. تشكل اللحظتان إذن حدود زمن التغير، ومن ثم، الحالة المتوسطة بين حالتين، وتنتميان بما هما كذلك إلى التغير ككلّ. والحال، إنّ لكلّ تغير سبباً يُدلّل على سبيته طوال زمن حصول التغير. فلا يُنتِج السبب إذن تغيره دفعة واحدة (مرة واحدة أو في لحظة واحدة) بل في زمنٍ ما بحيث إنّ كم الواقعة ((ب أ)) يتولّد في كل الدرجات الدنيا المتضمنة بين الأولى والأخيرة، شأنه شأن الزمن الذي ينمو في لحظة البدء (أ)) حتى تمامه في اللحظة ((ب)). كل تغير ممكن إذن فقط بالفعل الذي ينمو في لحظة البدء (أ))

⁽¹⁾ أنبه إلى أيّ لا أتكلم على تغيّر معين لعملاقات بعامة، بسل على تغير الحالـة. ولذلـك عندما يتحرك جسم بسرعة واحدة، لا يغير قط حالته (الحركية). الأمر الذي يفعله عندما تسرع حركته أو تبطىء.

المتصل للسببية الذي يسمى آناً من حيث هو فعل متهاثل. ولا تشكل الآنات التغير بل تُمولَده كمسَّ لها.

ذاك هو إذن قانون اتصال كل تغير، ومبدأه هو: لا النزمان ولا حتى النظاهرة في النزمان، تتألف من أجزاء هي أصغر الأجزاء الممكنة، ومع ذلك عندما تتغير حالة الشيء، فإنه لا يصل إلى الحالة الثانية إلا مروراً بكل تلك الأجزاء كما لو كانت عناصر له. فليس ثمة من فرق للواقعي في النظاهرة، وكذلك ليس ثمة من فرق في كمّ الأزمنة، يكون أصغر الفروق طرّا. فالحالة الجديدة تبدأ من الأولى حيث لم تكن النواقعة، وتـتزايد مروراً بكل ما لهذه النواقعة من درجات لا متناهية، كل الفروق بينها هي أصغر مما بين ((صفر)) و ((أ)).

وليس علينا أن نهتم هنا بالفائدة التي قد تكون لهذا المبدأ في البحث الطبيعي. أما كيف عكن لمثل هذا المبدأ الذي يوسع معرفتنا بالطبيعة إلى هذا الحد، أن يكون ممكناً قبلياً تماماً، فذلك ما يتطلب فحصاً منا، مع أنّ لمحة خاطفة تثبت أنّه متحقق وصادق. وقد نظن من ثمَّ أنّنا لسنا ملزمين بالاجابة عن السؤال، كيف يكون ممكناً. لكن ثمة كثيراً من الادعاءات دون أساس، بتوسيع معرفتنا بواسطة العقل المحض، بحيث يجب أنْ نتخذ لنا قاعدةً عامةً: أنْ نرتاب كثيراً، فلا نصدق أو نقبل أي شيء من هذا القبيل حتى على ذِمَّة أكثر الأدلة الدغمائية وضوحاً، من دون الوثائق التي يمكن أن تقدم تسويغاً مُدَعًا.

فكلّ زيادة للمعرفة الأميرية، وكل تقدم للادراك ليسا سوى توسيع لتعيين الحس الباطن، أعني نُقْله في الزمان، وسواءً كانت الموضوعات ظاهرات أم حدوساً محضة. وتُعينٌ هذه النُقلة في الزمان كلّ شيء ولا تتعينٌ في ذاتها بأي شيء آخِر، أعني إنَّ أجزاءها توجد في الزمان وحسب وتُعطى بتأليف الزمان لا قبله. ولذا فإن كلّ انتقال في الادراك، إلى شيء يتلي في الزمان هو تعيين للزمان بتوليد هذا الإدراك. وحيث إنَّ هذا التعيين هو أبداً، وفي كل أجزائه ((كمّ))، فإن توليد الإدراك هو ((كمّ)) أيضاً، عرّ، بما هو كذلك، بجميع الدرجات، التي لا درجة منها هي الصغرى، من صفر حتى الدرجة المعينة. والحال إنه عن ذلك يصدر إمكان المعرفة القبلية لقانون من قوانين التغير من حيث صورته. فنحن لا نستبق سوى إذكاننا المحاص الذي يمكن لشرطه الصوري أنْ يُعرَف قبلياً لأنه يقيم فينا قبل أيّ ظاهرة معطاة.

فكيا إنَّ الزمانِ يتضمن الشرط الحسي القبلي لإمكان النقلة المتصلة لما يوجد إلى ما يلي إذن، كذلك إنَّ الفاهمة تتضمن، بفضل وحدة الإبْصار، الشرط القبلي لإمْكان التَّعيين المتصل لكل مواقع الظاهرات في الزمان بواسطة سلسلة الأسباب والمسبَّبات، حيث تؤدي الأولى إلى وجود الثانية بالضرورة، وتجعل بذلك المعرفة الأمبيرية للعلاقات الزمنية صادقة في أي زمن (كلياً) ومن ثمَّ صادقة موضوعياً.

التهثيل الثالث

مبدأ المعية وفقاً لقوانين التفاعل أو الاشتراك: كمل الجواهـر من حيث يمكن أن تحرك معماً، في المكان، هي في تفاصيل شامل

تدليل

تكون الأشياء معاً عندما يمكن لإدراك الواحد منها في الحدس الأشيري أنْ بيل إدراك الآخر وبالتبادل (الأمر الذي لا يمكن أنْ يحصل قط في توالى الظاهرات في الزمان كما بينا في المبدأ الثان). فإنَّ أمكن لي أنَّ أبدأ إدراكي بالقمر أولًا لأنتقل فيها بعد إلى الأرض، أو على العكس، أن أبداه أولاً بالأرض قبل أن أصل إلى القمر، ولأن ادراكيَّ لهذين الموضوعين بمكن أنْ يتتاليا بالتبادل، فإنَّنيَّ أقول إنَّ هذين الموضوعين يـوجدان معـاً. الْميَّة هي إذن وجـود المتنوَّع في الـزمن نفسه. لكن لا يمكننا أنْ ندرك الزمان نفسه لنستنتج، من كون الأشياء موضوعة في الزمن نفسه، أنَّ ادراكاتها يمكن أنْ تتتالى بالتبادل. فتأليف المخيلة في الإزْكان يقتصر على تقديم كل واحد من ذينك الإدراكين كإدراك قائم في الذات عندما لا يكون الادراك الآخر فيها، والعكس بالعكس؛ ولا يفيد أنَّ الموضوعين هما معاً، أعني أنُّه عندما يوجد واحدها يوجد الآخر أيضاً في الوقت عينه، وأنَّه يجب أن يكون الأمر على هذا النحو بالضرورة حتى يمكن للإدراكين أنْ يـلي واحدهمـا الآخر بالتبادل. ويلزمنا من ثُمَّ أفهـوم فاهمي يتعلق بتتـالي التعينات المتبـادل في الأشيآء المـوجودة خارج بعضها بعضاً، لكي نقول إنَّ تتالي الإدراكات المتبادل مؤسس على الموضوع، ولكي نتصور من ثم المعيَّة موضوعيةً. والحال، إنَّ علاقـة الجواهـر التي فيها جـوهرٌ يتضمن تعيَّنـاتٍ مبدأهـا متضمَّن في جوهر آخر، هي علاقة التأثير، وعندما يتضمن الواحـد مبدأ التعينـات التي في الآخر بالتبادل "، تكون العلاقة علاقة اشتراك أو تفاعل. لا يمكن لميَّة الجواهب في المكان أن تُعرِّف إذن في التجربة إلاً بافتراض تبادل الفعل فيها بينها، وهـذا هو إذن شرط إمكـان الأشباء نفسهـا كموضوعات للتجربة أيضاً.

الأشيباء هي معاً من حيث تـوجد في زمن واحـد بعينه، لكن مِمَّ نعـرف أنَّها في زمن واحـد بعينه؟ ـ من كون النسق في تأليف إزكان المتنوع يصدق، كيفيااتفق، أعني من أنَّه يكننا الانطلاق من ((أً)) إلى ((هـ)) مروراً بـ ((ب)) و ((ج)) و ((د))، أو بالعكس من ((هـ)) إلى ((أ)). إذ،

wenn Dieses den Grund der : ي الأصل Dieses الذي أبدل Erdman الذي أبدل Bestimmungen in Anderen enthalt

فقلت: دوعندما يتضمن الواحد، بدل القول دوعندما تتضمن هذه العلاقة، أو «هذا، الخ (م. و).

عندما يكون التأليف متوالياً في الـزمان (في النسق الـذي يبدأ بــ ((أ)) وينتهي بــ ((هــ))) يكــون من المحال أنْ يبدأ الإزْكان، في الإدراك، بــ ((هــ)) وينتقل رجوعاً إلى ((أ))، لأن ((أ)) يكــون منتمياً إلى الزمن الماضى ولم يعد يمكنه إذن أن يكون موضوع إزْكان.

لكن، افرضوا: أنَّ كلَّ جوهر في متنوع من الجواهر بوصفها ظاهرات، هـو معزول تماماً، بمعنى أنَّ لا واحد يؤثر في الآخر أو يتأثر به، أقـول لن تكون معيتهـا موضـوع إدراك بمكن، ولن يمكن لـوجود الـواحد، أنْ يؤدي إلى وجود الآخر، عن طـريق التـاليف الأمهـيري. إذْ عنـدمـا تفكرونها من حيث يفصل بينها مكان فارغ تماماً، فإنَّ الادراك الذي ينتقل من ظاهرة إلى أخـرى في الزمان، وإن كان يعين وجودها بواسطة الادراك المتتالي، لا يمكنه أن يميز ما إذا كانت الظاهرة تلي موضوعياً الظاهرة الأولى، أو ما إذا كانت معها بالأحرى.

يجب إذنْ أنْ يكون هناك، خارج مجرد الوجود، ما به ((أ)) يعين موضع ((ب)) في الزمان، وعلى العكس أيضاً، ما به يعين ((ب)) بدوره موقعاً لـ ((أ))، لأنّ الجواهر المفكّرة بموجب هذا الشرط فقط هي التي يمكن أن تُتصور أميرياً كموجودة معاً. والحال إنّ ما يعبن للشيء موقعاً في الزمان هو فقط سببه أو سبب تعيناته. يجب إذنْ أنْ يتضمّن كل جوهر (لأنه إنما يكون نتيجة بالنسبة إلى تعيناته وحسب) سبيّة بعض التعينات في الجواهر الأخرى، ومعاً مسبّبات سبيّة الجواهر الأخرى، أعني يجب أن تكون الجواهر في اشتراك دينامي (بلا توسط أو بتوسط) حتى الجواهر أنْ تُعرف في أي تجربة ممكنة. والحال إنّه يلزم لموضوعات التجربة كل ما بدونه تمتنع تجربة هذه الموضوعات. يجب إذن على جميع الجواهر في الظاهرة، من حيث هي معاً، أن تشترك في الفعل المتبادل فيها بينها اشتراكاً شاملًا.

إن لفظ Gemeinschaft في الألمانية، مزدوج الدلالة، فهو يدل على "Communio كيا على "ف" Commercium بدونه لا "مكن لأي اشتراك موضعي (Communio spatii) أن يُعرف أمبيرياً. ومن السهل أن نلاحظ في يمكن لأي اشتراك موضعي (Communio spatii) أن يُعرف أمبيرياً. ومن السهل أن نلاحظ في تجاربنا أنّ الأثار المتصلة في كل مواقع المكان يمكنها وحدها أن تقود حسننا من موضوع إلى آخر؛ وأنّ النور الذي يتراقص بين عيننا وعالم الأجسام، يمكنه أنْ يولّد، بيننا وبين هذه الأجسام، الاشتراك المتوسط، ويبرهن بذلك على كونها معاً؛ وأنّه لا يمكننا أمبيرياً أنْ نغير أي موضع (أنْ نلرك هذا التغير)، دون أنْ تمكننا المادة من إدراك موقعنا أينها كنا، وأنّه يمكن للهادة بواسطة تأثيرها المتبادل فقط، أنْ تنبّت معينتها ومن ثمّ تواجد موضوعاتها بما فيها أكثرها بعداً (وإن بتوسط وحسب). فمن دون الاشتراك، كل إدراك (للظاهرات في المكان)، ينفصل عن الآخر، وسلسلة التصورات الأمبيرية، أي التجربة، تعاود البدء مع كل موضوع جديد دون أنْ يمكن للمتقدم أنْ يكون على أيّ ترابط معه، أو على أيّ علاقة زمنية به. وليس في نيّتي البتة أن أهفّت بذلك نظريّة يكون على أيّ ترابط معه، أو على أيّ علاقة زمنية به. وليس في نيّتي البتة أن أهفّت بذلك نظريّة يكون على أيّ ترابط معه، أو على أيّ علاقة زمنية به. وليس في نيّتي البتة أن أهفّت بذلك نظريّة يكون على أيّ ترابط معه، أو على أيّ علاقة زمنية به. وليس في نيّتي البتة أن أهفّت بذلك نظريّة يكون على أيّ ترابط معه، أو على أيّ علاقة زمنية به. وليس في نيّتي البتة أن أهفّت بذلك نظريّة به المين المينية به المين المين المين المين المينية به المين المينية به المين المين المينية به المين المين المينية به المين المين

^(*) اشتراك (مالمعنى الانمعالى).

^(**) تادل

المكان الفارغ لأنه سيظل قائماً حيث لا تصل الادراكات قط، وحيث لا محل من ثمّ لأيّ معرفة أُمْيِرية للمعية؛ لكنّه في هذه الحالة لَنْ يشكّل موضوعاً لأي تجربة ممكنة لنا.

وما يلي يمكن أنْ يشكّل ايضاحاً. ففي ذهننا يجب أنْ تكون جميع الظاهرات، بما هي متضمنة في تجربة ممكنة، في اشتراك (Communio) إيصاري، ولكي يمكن للموضوعات أنْ تتصور بوصفها مقرّنة وموجودة معاً، يجب أنْ تعين لبعضها بعضاً بالتبادل موقعاً في الزمان وأنْ تشكّل بذلك ((كلاً)). ولكيْ يمكن لهذا الاشتراك الذاتي أنْ يستند إلى مبدأ موضوعي أو أنْ يتعلق بالظاهرات بوصفها جواهر، يجب أنْ يجعل إدراك بعضها، بوصفه مبدأ، إدراك بعضها الآخر ممكناً والعكس بالعكس أيضاً، لا حتى ينسب التنالي الذي هو دائماً في الادراكات من حيث هي عمليات إزْكان، إلى الموضوعات بل، حتى يمكن لهذه أن تُتصور بوصفها موجودة معاً. والحال إنْ في هذا تأثيراً متبادلاً أيْ تبادلاً حقيقياً بين الجواهر من دونه لا يمكن لأيٌ علاقة أشهرية للمعيّة أنْ تجد مكاناً لها في التجربة، وبهذا التبادل، تشكل الظاهرات مركباً (Compositum) ومركبات من هذا النوع ممكنة بطرق عديدة. والعلاقات الدينامية الثلاث التي عنها تصدر ساثر العلاقات هي علاقات اللازم والتالي والمركب.

* * *

تلك هي إذن تمثيلات التجربة الثلاثة، وهي ليست سوى مبادىء تعين وجود الظاهرات في الزمان حسب أحواله الثلاث: العلاقة بالزمان نفسه بوصفه كمّا (كم الوجود أي المدة) والعلاقة في الزمان بوصفه تسلسلاً (التوالي)، وأخيراً العلاقة فيه بوصفه جملة كل الوجود (المعية). ووحدة التعين الزماني هذه هي دينامية بشكل شامل، بمعنى، إنه لا يُنظر إلى الزمان بوصف ذاك الذي فيه تعين التجربة، دون توسط، لكل وجود موقعه، وهو أمر محال لأنّ الزمان المطلق ليس موضوعاً للإدراك يمكن به للظاهرات أن تتاسك، بل إنّ قاعدة الفاهمة التي من خلالها فقط يمكن للوحدة التأليفية أن تُصفى على وجود الظاهرات بموجب العلاقات الزمنية، هي التي تُعينُ لكلً واحدة موقعها : الزمان، وقبلياً من ثمّ، وتصدق لكل الأزمنة ولكل زمن على حدة.

ونفهم بالطبيعة (بالمعنى الأمپيري) ترابط الظاهرات من حيث وجودها وفقاً لقواعد ضرورية أعني وفقاً لقوانين. ثمة إذن قوانين معينة بل قوانين قبلية تجعل بدءاً الطبيعة ممكنة؛ فالقوانين الأمپيرية لا يمكن أنْ توجد أو يُعبر عليها إلا بواسطة التجربة بل، في الحقيقة، إلا وفقاً لتلك القوانين الأصلية التي تجعل بدءاً التجربة نفسها ممكنة. تُقدِّم إذن تمثيلاتنا، أصلاً، وحدة الطبيعة في ترابط كل الظاهرات بموجب مُعامِلات معينة لا تعبر إلا عن علاقة الزمان (من حيث ينطوي على كل وجود) بوحدة الابصار التي لا يمكن أن تحصل إلا في التأليف بموجب قواعد، فهي تشترك إذن في القول، إن جميع الظاهرات تقوم في طبيعة واحدة، وإنها يجب أن تقوم فيها لأنه بلون هذه الوحدة القبلية لن تكون أي وحدة للتجربة ممكنة ولن يكون من ثَمَّ أي تعين لموضوعات التجربة ممكناً.

^(*) مركب واقعى.

لكن ثمة ملاحظة يجب أن تُبدى على نوع وخصوصية المدليل المذي استخدمناه بصدد القوانين الطبيعية المترسندالية هذه؛ وسيكون لهذه الملاحظة أهمية كبرى بـوصفها قـاعدة يجب اتَّباعها في كل محاولة تدليل قبلية على القضايا الذهنية والتأليفية معاً. فلو أنسا أردنا أنْ مَدلُّل دغمائياً، أي بمأفاهيم عملى هذه التمثيلات وهي: إنَّ كلَّ ما يوجمد لا يمكن أن يُصادَف إلَّا في الدائم، وإنَّ كل حــادث يفترض في الحــالة المتقــدمة شيئــأ يتليه هــو بموجب قــاعدة، وأخيــراً إنَّ الحالات في المتنوَّع الكائن معاً هي أيضاً كائنة معاً بعضها نسبة إلى بعض وفقاً لقاعدة (في الاشتراك): لكانت كل جهودنا ذهبت سدى. إذْ من المحال اطلاقاً أنْ ننطلق من موضوع ومن وجوده إلى وجود آخـر أو إلى نمط وجوده بمجـرد أفاهيم عن هـذه الأشياء أيـاً كانت الـطريقة التي اعتمدناها لتحليل هذه الأفاهيم. فهاذا يبقى لنا إذن؟ _ يبقى امكان التجربة بوصفهامعرفة يجب أنُ يمكن للموضوعات أنْ تعطى فيها، في النهاية، لكن يمكن لتصورها أنْ يتمتّع بواقع موضوعي بالنسبة إلينا. والحال إننا كنا قد عثرنا، في ذلك الشالث الذي تقـوم صورتـه الماهـوية في الـوحلـة التأليفية لإبْصار جميع الظاهرات، على الشروط القبلية لتعيين كل الوجود في الـظاهرة تعيينــأ زمنياً شاملًا وضر ورياً من دونه يمتنع التعين الزمني الأميري نفسه؛ وقد اكتشفنا بذلك قواعد الوحدة التاليفية القبلية التي بواسطتها استطعنا أن نستبق التجربة. وفي غياب هذا المنهج، واستناداً إلى الظن الباطل: إنَّه بالإمكان أنْ ندلَّل دُغْمائياً على قضايا تأليفية يُوصى بها الاستعمال التجربي للفاهمة كمبادىء له: جرتْ محاولات عديدة للتدليل على مبدأ العلة الكافية، لكنها كانت تـذهب أبدأ سدىً. ولم يفكِّر أحد في التمثيلين الأخيرين، على السرغم من أنَّهما استُعملا دومـاً بشكــل ضمني (١١. ذلك أننا نفتقر إلى خبط المقولات الهادي الذي يمكنه وحده أن يكتشف كل فجوات الفاهمة ويُنبِّه عليها في الأفاهيم كما في المباديء.

مصادرات التفكير الأمييرس بعامة

1_ ما يتفِّق مع الشروط الصورية للتجربة (لجهة الحدس والأفاهيم) هو ممكن.

2 ـ ما يترابط بموجب الشروط المادية للتجربة (للإحساس) هو متحقق.

3 ـ ما يتعينٌ ترابطه مع المتحقِّق وفق الشروط الكلية للتجربة يكون (يوجد) بالضرورة.

⁽¹⁾ إن وحدة العالم بأسره، حيث يجب أن تكون جميع الظاهرات مقترنة، هي على ما يبدو بجرد استنتاج من مبدأ مسلم به ضمنياً في اشتراك جميع الجواهر الكائنة معاً؛ لأنها لو كانت منعزلة لما شكلت ((كلًا)) بوصفها أجزاء له؛ ولو لم يكن اقترانها (تفاعل المتنوع) لازماً حقاً للمعيّة لما أمكن أنْ نستدلٌ من هذه العلاقة محض الفكرية على تلك العلاقة الواقعية. وعلى كل حال فقد بَيّنا في موضعه أنّ الأشتراك هو أصلاً مبدأ إمْكان المعرفة الأمبرية للتواجد وأننا لا نستدل أصلاً إذن من التواحد على الاشتراك إلاّ بوصف هذا شرطاً لذاك.

أيضاح

تمتاز مقولات الجهة بأنها لا تزيد أي تعين للموضوع على الأفهوم الذي تلحق به كمحمولات بل تعبّر عن العلاقة بالملكة المعرفية وحسب. فبعد أنْ يكتمل أفهوم الشيء تماماً، يظل بإمكاني أن أسأل بصدد هذا الموضوع، هل هو ممكن وحسب أم متحقق كذلك، وفي هذه الحالة هل هو ضروري أيضاً. وبذلك لا يفكّر أيّ تعين إضافي للموضوع نفسه، بل يُسأل فقط كيف يتعلق (هو وجميع تعيّناته) بالفاهمة وباستعمالها الأمّهيري، وبالحاكمة الأمّهيرية والعقل (في تطبيقه على التجربة).

ولهذا بالضبط، فإن مبادىء الجهة هي مجرد شروح لأفاهيم الإمكان والتحقق والضرورة في استعالها الأمپيري، ومعاً أيضاً مجرد قُصر لجميع المقولات على مجرد استعالها الأمپيري من دون الاقرار بالاستعمال الترسندالي أو السماح به. إذْ عندما يكون على المقولات لا أنْ تقتصر على المدلالة المنطقية والتعبير عن صورة الفكر تحليلياً، بل أنْ تتعلق بالأشياء وبإمكانها وتحققها وضرورتها، فإنه يجب أنْ تطبق على التجربة الممكنة وعلى وحدتها التأليفية التي بها تعطى موضوعات المعرفة.

تستلزم مصادرة إمْكان الأشياء إذن أنْ يكون أفهومها متوافقاً مع الشروط الصورية للتجربة بعامة، لكن هذه، أيْ الصورة الموضوعية للتجربة بعامة، تتضمن كل تأليف لازم لمعرفة الأشياء. والأفهوم المنطوي على تأليف يُعدّ فارغاً ولا ينسبُ لأي موضوع عندما لا ينتمي التأليف إلى التجربة إما كمستمد منها فيسمى أفهوماً أميرياً، وإمّا كشرط قبلي تستند إليه التجربة بعامة (صورتها) فيكون أفهوماً محضاً، إنما منتمياً إلى التجربة لأن حامله لا يمكن أنْ يصادف إلاّ فيها. إذْ من أين تُستمد سمة الامكان لموضوع مفكّر قبلياً بأفهوم تأليفي، إنْ لم يكن من التأليف الذي يشكل صورة المعرفة الأميرية للأشياء. إنَّ عدم تضمن مثل هذا الأفهوم لأيْ تناقض هو حقاً شرط منطقي ضروري، إلاّ أنّه أقلّ مما يكفي لواقعية الأفهوم الموضوعية، أعني لإمكان الموضوع كما هو مفكّر في الأفهوم. فليس في أفهوم شكل مُحاطٍ بخطين مستقيمين أي تناقض، لأن أفاهيم : خطين مستقيمين وتقاطعها، لا تتضمن نفياً لأي شكل؛ والإمتناع لا يعود إلى الأفهوم بحدّ ذاته، بل إلى بنائه في المكان، أعني إلى شروط المكان وتعيّنه، لكنّ، لهذه الشروط بدورها، واقعيتها الموضوعية، أعنى إنها تتعلق بإمكان الأشياء، لأنها تتضمن قبلياً صورة التجربة بعامة.

ونريد الآن أنْ نُظهر للعيان عظم فائدة مصادرة الإمْكان هذه وتأثيرها. فعندما أتصور شيئاً دائماً بحيث إنّ كل ما يتبدل فيه إنما ينتمي إلى حالته وحسب، فإنه لا يمكنني قط أنْ أعرف بمثل هذا الأفهوم لوحده أنَّ مثل هذا الشيء ممكن. أو أتصور شيئاً يجب أن يكون قوامه بحيث إنه ما إن يطرح حتى يلزم عنه شيء آخر أبداً وحتها، فإنه يمكنني حقاً أن أفكر ذلك دون تناقض، لكن لا يمكني أنْ أحكم، من خلاله ما إذا كانت مثل هذه الخاصية (كسبيية) تصادف في شيء ما ممكن. وأخيراً، يمكنني أنْ أتصور أشياء مختلفة (جواهر) يكون قوامها على نحو أنَّ حالة الواحد

تُحدث أثراً في حالة الآخر، وبالتبادل، لكن إمكان أن تناسب هذه العلاقة أشياءها، أمر لا يمكنني قط أن أشتقه من هذه الأفاهيم التي تتضمن مجرد تأليف اعتباطي. ومن أنَّ همذه الأفاهيم تعبر قبلياً عن علاقات الادراكات في كل تجربة، ومن دلك فقط، يمكن معرفة واقعيتها الموضوعية، أي حقيقتها الترسندالية، وذلك بمعزل عن أي تجربة حقاً، إنما ليس بمعزل عن أي علاقة بصورة التجربة بعامة وبالوحدة التأليفية التي فيها وحدها يمكن للموضوعات أنْ تُعرف أميرياً.

لكن إذا أردنا أن نصطنع أفاهيم جديدة عن الجواهر والقوى والتسبب المتبادل، من المادة التي يقدمها لنا الإدراك دون أن نستمدً من التجربة نفسها مثال اقترانها فإننا سنحظى بمجرد أوهام خالية تماماً من أي علامة على إمكانها، لأننا لم نتخذ التجربة معلّمةً لنا ولم نستمد منها تلك الأفاهيم. ومثل تلك الأفاهيم المُختَلفة لا يمكن أنْ تحمل سمة إمكانها قبلياً على غرار المقولات من حيث هي شروط تتوقف عليها كل تجربة، بل بعدياً وحسب من حيث تعطيها التجربة نفسها؛ فإمكانها إمّا أن يُعرف إذن، بعدياً وأميرياً وإمّا لا يعرف قط. وإنَّ جوهراً يكون حاضراً في المكان دوماً ولا يملأه مع ذلك (على غرار ذلك الوسيط الذي حاول بعضهم إدخاله بين المادة والماهية المفكرة)؛ وإن قدرةً خاصة، تكون لذهننا، على حدس المستقبل سلفاً (لا الاقتصار على استناجه)، وأخيراً، إنَّ ملكةً له، تضعه في تبادل أفكار مع أناس آخرين (مها بلغ بعدهم)؛ طي أفاهيم لا أساس لامكانها البتة، لأن هذا لا يمكن أن يتأسس على التجربة وعلى قوانينها المعروفة. ولأنه من دون التجربة ربط اعتباطي لأفكار لا يمكنها مع أنها لا تتضمن تناقضاً، أن تنعي واقعيةً موضوعيةً، وبالتالي إمكاناً لمثل الموضوع الذي نريد أن نفكّره هنا. وفيا يخص الواقعية من المحال أن نفكرها عياناً، من دون الاستعانة بالتجربة لأنها تتعلق بالإحساس كهادة الواقعية من المحال أن نفكرها عياناً، من دون الاستعانة بالتجربة لأنها تتعلق بالإحساس كهادة التجربة وحسب، ولا تخصّ صورة العلاقة التي بها يمكن دائهاً اختلاق الأوهام.

لكني أهمل جانباً كل ما إمكانه يستمد من التحقق في التجربة وحسب، وأفحص هنا، فقط إمكان الأشياء بوساطة الأفاهيم القبلية، وأثابِر على الـزعم أنّها ليست ممكنة قط عن مثـل هذه الأفاهيم بحد ذاتها، بل عنها بوصفها أبداً شروطاً صورية وموضوعية لتجربة بعامة وحسب.

ويبدو أن إمكان مثلّث يمكن أنْ يعرف من أفهومه بحدٍّ ذاته (وهو مستقبل بالتأكيد عن التجربة) لأنّه يمكننا أنْ نعطيه موضوعاً على نحو قبلي تماماً، أعني أنْ نبنيه. هذا صحيح، لكن بما أنه مجرد صورة موضوع فإنه سيظل دائماً مجرد إنتاج للتخيّل، وسيظل إمكان موضوعه عرضةً للشك، من حيث يلزمه شيء آخر بعد، وهو: أنْ يكون هذا الشكل قد فُكِّر بموجب الشروط التي تستند إليها وحدها كل موضوعات التجربة. والحال إن المكان هو شرط صوري قبلي للتجارب الخارجية وإنَّ التأليف التخيلي نفسه الذي به نبني مثلناً في المخيلة هو هو تماماً التأليف الذي نُطبقه في إزْكان الظاهرة لكي نكون عنها أفهوماً تجربياً: وذاك وحده ما يقرن هذا الأفهوم وتصور إمكان مثل هذا الشيء. وهكذا فإن إمكان الكميات المتصلة والكميات بعامة، ولأن أفاهيمها تأليفية كلها، لا يتضح من الأفاهيم بحد ذاتها بل منها بوصفها الشروط الصورية لتعينً

الموضوعات في التجربة بعامة. فأين ينبغي أن نبحث عن الموضرعات التي تتناسب مع الأفاهيم، إنْ لم يكن في التجربة التي فيها وحدها تُعطى الموضوعات؟ ومع ذلك يظل بإمكاننا، من دون الاستعانة المسبقة بالتجربة نفسها، أنْ نعرف إمْكان الأشياء ونعيّنه فقط بالنسبة إلى الشروط الصورية التي بموجبها يتعين شيء ما كموضوع في التجربة، وقبلياً تماماً من ثمَّ، مع أنَّه يتعين أبداً بالنسبة إلى التجربة وحدودها وحسب.

فالمصادرة لمعرفة تحقق الشيء تستلزم ادراكاً، ومن ثم احساساً نَعيه، ومع أنّها لا تستلزم ذلك مباشرة من الموضوع نفسه الذي يجب أنْ يعرف وجوده، فإنّها تستلزم ترابطه في إدراكٍ متحقق وفقاً لتمثيلات التجربة التي تعرض كل اقتران واقعى في تجربة بعامة.

ولا يعـثر في محض أفهوم الشيء عـلى أي سمة من ســات وجوده قط. لأنــه على الــرغـم من كونه تاماً إلى حد لا يخيسه خائس، لتفكير شيء مع كل تعيّناته الباطنة، فـإن الوجـود لا يدخـل البتة في كل ذلك، بل في هذا السؤال وحسب: هل مثل هذا الشيء معطى لنا بحيث يمكن لإدراكه أن يسبق أبدأ الأفهوم؟ فأنْ يسبق الأفهومُ الادراك، يعني أنه ممكن وحسب، أما الادراك الذي يقدِّم للأفهوم المادة، فهو السمة الوحيدة للتحقق. لكن، يمكننا أيضاً وقبل إدراك الشيء، وبالتالي بقبلية نسبية، أن نعرف وجوده شرط أن يترابط مع ادراكـات أخرى وفق مبـادىء اقترانها الأمهيري (التمثيلات) ذلك أن وجود الشيء سيترابط عندها مع إدراكاتنا في تجربة ممكنة، وسيمكننا أن نصل، تبعاً لدليـل التمثيلات وانـطلاقاً من إدراكنـا المتحقق، إلى الشيء في سلسلة الادراكات الممكنة. وهكذا نعرف من إدراك نشارة الحديد المُنجَذِبة وجود مادةٍ مغُناطيسية تخترق كلُّ الأجسام، على الرغم من أنَّ إدراكـاً مباشـراً لهذه المـادة يمتنع علينــا بموجب قــوام أعضائنــا. فبموجب قوانسين الحساسية، ووفي سياق إدراكـاتنا، كنّـا سنحدس في التجـربة، حــدساً أمْيــرياً مباشراً بتلك المـادة لو كـانت حواسنـا ألطف. . . فغِلْظتُهـا لا تمس البتة صـورة التجربـة الممكنة بعامة. فأينها امتدّ ادراكنا وما يلحق بـه، وفق القوانـين الأمبيريـة تمتد إذن أيضـاً معرفتنـا بوجـود الأشياء. فإنَّ لم ننطلق من التجربــة، وإنَّ لم ننهج وفق قــوانين الــترابط الأمييري للظاهــرات فعبثاً نحاول أنْ نحزْر وجود شيء ما أو نبحث عنه. لكنّ المثالية تعترض اعتراضاً صارحاً على قواعــد التدليل هذه على الوجود بتوسط، ومن المشروع إذن أنْ يكون هنا موضع تهفيتها.

تمافت البثالية

المثالية (وأقصد مثالية المادة) هي النظرية التي تُعلن أنَّ وجود الأشياء في المكان خارجاً عنا هو إما مجرد أمر يشير الشك ولا يدلل عليه وإمّا مغلوط ومحال. والأولى هي مثالية ديكارت الاحتيالية التي تعلن أنَّ زعاً (assertio) أمهيرياً، هو «أنا موجود»، وحده لا شك فيه؛ والشانية هي مثالية باركلي الدغمائية، التي تعلن أنَّ المكان، مع جميع الأشياء التي هو لها بمثابة شرط لا ينفصل عنها، أمر ممتنع في ذاته، وأنَّ الأشياء في المكان هي من ثَمَّ مجرد تخيّلات. ولا مفر من

المثالية الدُغَهائية عندما يُنظر إلى المكان كخاصية بجب أن تعود إلى الأشياء في ذاتها، لأنه سيكون عندها مع ما يصلح شرطاً له، لا _ شيئاً. لكن أساس هذه المثالية قد دُك من قبلنا في الاستطيقا الترسندالية. أما المثالية الاحتهالية التي لا تزعم شيئاً من هذا بل تدعي فقط العجز عن إثبات وجود خارج وجودنا بتجربة مباشرة، فهي عقلانية ومطابقة لنمط تفكير فلسفي مُدَعم، وهو منع إصدار أي حكم حاسم قبل العثور على دليل كافٍ. وعلى الدليل المطلوب أنْ يُبين إذن أنْ لدينا بالأشياء الخارجية لا محض تخيّل بل تجربة؛ وهو الأمر الذي لا يمكن إثباته إلا بإثبات أنْ تجربتنا الباطنة، التي لا شك فيها عند ديكارت، ليست هي نفسها ممكنة دون افتراض التجربة الخارجية.

مقالة

يدلل عجرّد الوعي بوجودي الخاص، وعياً متعيناً أمْپيرياً على وجود الموضوعات في المكان خارجـاً عني

تحليل

أعي وجودي كمتعين في الزمان، وكل تعين زمني يشترط شيئاً دائماً في الادراك. والحال إنّ هذا الدائم لا يمكن أنْ يكون شيئاً في لأن وجودي في الزمان يمكن أن بتعين بالضبط من خلال هذا الدائم لا يمكن أن يعين بالضبط من خلال هذا الدائم ليس ممكناً إذن إلا من خلال شيء خارج عني وليس من خلال مجرد تصور شيء خارج عني. وبالتالي فإنّ تعين وجودي في الزمان ليس ممكناً إلا من خلال وجود الأشياء المتحققة التي أدركها خارجاً عني. والحال إن الوعي في الزمان مرتبط ضرورة بوعي إمكان هذا التعين الزمني: فهو إذن مربوط أيضاً بالضرورة بوجود الأشياء خارجاً عني كشرط للتعين الزمني؛ أعني إنّ وعيي بوجودي الخاص هو معاً وعي مباشر بوجود الأشياء الأخرى خارجاً عني.

ملاحظة 1 ـ نلاحظ في الدليل المذكور أنَّ لعبة المشالية قد قُلبت، بكل حق، ضدها. فهي تسلم أنَّ التجربة اللا ـ متوسطة الوحيدة هي التجربة الباطنة، وأنّنا نستدل منها فقط على الأشياء الخارجية إنما بطريقة غير موثوقة كما يحصل في كل الحالات التي نُستدل فيها من المسببات المعطاة على الأسباب المعينة، لأنَّ سبب التصورات الذي ربما نَسبه خطأ إلى أشياء خارجية قد يكون، إلى ذلك، قائماً فينا. لكننا نُشبت هنا أنَّ التجربة الخارجية هي لا متوسطة حقاً (أ) وأنّه بتوسطها

الوعي اللا ـ متوسط بوجود الأشياء الخارجية ليس مفترضاً بل مُثبتاً في المقالة أعلاه، سواء كان بإمكانتا رؤية إمكان هذا الوعي أم لا . والسؤال بصدد هذا الإمكان سيكون عها إذا لم يكن لمدينا سوى حسّ ماطل ولم يكن لمدينا حس خارجي ، بل مجرد تخيّل خارجي . لكنه من الواضح أنه حتى يمكننا أن نتخيّل فقط شيئاً بوصفه خارجياً أي حتى نعرضه لحسّنا في الحدس، يجب أنْ يكون لدينا من قبل حسّ خارجي ، ويجب أن يكون لدينا من قبل حسّ خارجي ، ويجب أن عُرِّ، بذلك ومن دون توسط، مجرد التلقي في حدس خارجي من التلقائية التي تَسِم كل تخيل . دلك أنّه لو كان الحسّ الخارجي مجرد تخيل لانعدمت القدرة الحدسية نفسها التي يجب أنْ تتعيل عن طريق المخيلة .

وحسب يكون ممكناً، لا الوعي بوجودنا الخاص حقاً، بل تعيين وجودنا في الزمن، أعني التجربة الباطنة. والتصور «أنا موجود» المعبر عن الوعي الذي يمكن أن يواكب كل فكر، هو بالتأكيد ما يتضمن بلا توسط وجود ذات إلا أنه ليس بعد معرفة بها. ومن ثم ليس أيضاً معرفة أمهيرية أي تجربة؛ لأنه بالإضافة إلى فكرة شيء موجودة يلزم حدس، وحدس باطن هنا على اللذات أن تتعين بالنسبة إليه، أي بالنسبة إلى الزمان؛ والحال إنّ الموضوعات الخارجية لازمة لذلك لزوماً تاماً بحيث إنّ التجربة الجارجية الحارجية الحارجية وحسب.

ملاحظة 2 ـ ما سبق أنْ قلناه يتوافق تماماً مع الاستعمال التجربي لقدرتنا المعرفية في تعيين الزمان. وبالإضافة إلى أنْ كل تعين زماني لا يمكن أنْ ندركه إلا من خلال التبدّل في العلاقات الخارجية (للحركة) بالنسبة إلى ما في المكان من دائم (مثلاً حركة الشمس بالنسبة إلى موضوعات الأرض) فليس لنا قط من دائم يمكن أنْ نضعه بوصفه حدساً تحت أفهوم الجوهرسوى المادة وحسب؛ وهذا الدوام نفسه لا يُستمد من التجربة الخارجية بل يُفترض قبلياً، عبر وجود الأشياء الخارجية، كشرط ضروري لكي تعين زمني ومن ثم أيضاً كتعين لحسنا الباطن بالنسبة إلى وجودنا الخاص. فوعيي لمذاتي في التصور ((أنا)) ليس حدماً قط بل مجرد تصور ذهني لتلقائية المذات المفكّرة. ولذا فإن هذا ((الأنا)) ليس له أي عمول حدسي يُمكنه كدائم أنْ يصلح كلازمة للتعين الزمني في الحس الباطن كما يصلح اللانفاذ للهادة مثلاً من حيث هو حدس أميري.

ملاحظة 3. عن أنّ وجود الأشياء الخارجية لازم لإمكان وعي متعين بـ نواتنا، لا ينجم أنّ تصور حدسي للأشياء الخارجية يتضمن معاً وجوداً، إذ قد يكون فعلاً بجرّد أثر من آثار المخيّلة (في الحلم كما في الجنون)؛ لكن حتى في هذه الحالة فإنّه لا يحصل إلّا باسترجاع إدراكات خارجية. لقد كان كافياً إذن أن ندلل على أن التجربة الباطنة بعامة ليست ممكنة إلّا بالتجربة الخارجية بعامة. أما ما إذا كانت هذه التجربة المزعومة أو تلك مجرد تخيّل فذاك ما يجب اكتشاف من خلال تعيّناتها الخاصة وتماسكها وفق معاير كل تجربة متحققة.

* * *

أخيراً، وفيها يخص المصادرة الثالثة، فإنها تتعلق بالضرورة المادية في الوجود وليس بالضرورة عض الصورية والمنطقية في اقتران الأفاهيم. لكن، حيث إن أيّ وجود لموضوعات الحواس لا يمكن أن يُعرف على نحو قبلي نسبياً بالمقارنة مع وجود يمكن أن يُعرف على نحو قبلي نسبياً بالمقارنة مع وجود آخر معطى، وحيث إننا لا نصل عندها إلا إلى الوجود الذي يجب أنْ يكون متضمناً في مكان ما في ترابط التجربة التي يُشكل الادراك المعطى جزءاً منها، فإن ضرورة الوجود لا يمكن أنْ تعرف قط بأفاهيم بل فقط باقترانه مع ما هو مدرك بموجب قوانين التجربة العامة. لكن ليس ثمة من وجود يمكن أنْ يُعرف كضروري بموجب شرط ظاهرات أخرى معطاة، إلا وجود المسببات الناتجة عن أسباب معطاة بموجب قوانين السببية. فيمكننا إذن أنْ نعرف ضرورة، لا وجود الأشياء عن أسباب معطاة بموجب قوانين السببية. فيمكننا إذن أنْ نعرف ضرورة، لا وجود الأشياء

^{(*) «}Ichbin» = أكون. إنما اعتمدتُ تلك الصيغة لشُهرتها عن ديكارت وحسب (م. و).

(الجواهر) بل فقط حالتها وذلك عن حالات أخرى معطاة في الادراك ووفق القوانين الأميرية للسببية. ينتج عن ذلك أنَّ معيار الضرورة يوجد حصراً في قانون التجربـة الممكنة هـذا: إن كل ما يحصل يتعينَ قبلياً في الـظاهرة بسببـه. فنحن لا نعرف في الـطبيعة إلاّ ضرورة المسبّبات التي أسبابها معطاة لنا، ولا تمتد علامة الضرورة في الوجود إلى ما بعد حقل التجربة الممكن، وحتى في هذا الحقل فإنها لا تصدق على وجود الأشياء كجواهر لأن هذه لا يمكن أن تعدّ قط بمثابة مسبَّبات أميرية ولا بمثابة شيء يحصل وينشأ. فالضرورة لا تختص إذن إلَّا بعـلاقات الـظاهرات وفق قانون السببية الدينامي وبما يتأسس عليه من إمكان استدلال وجودٍ (المسبِّب) استدلالًا قبليــاً من وجودٍ آخر معطى (السبب). إن كل ما يحصل هو ضروري فَرْضاً؛ وذاك مبدأ يُخضع التغير في العالم لقانون، أيْ لقاعدة وجودٍ ضروري من دونها لا يكـون ثمة من طبيعـة حتىً. ولذا فـإنَّ المبدأ «لا شيء يحصل بمصادفة عمياء» (ın mundo non datur casus) هو قـانون قبـلي للطبيعة. وكـذلك هـذا المبدأ «لا يـوجد في الـطبيعـة ضرورة عميـاء، بـل فقط ضرورة مشروطـة ومن ثم مفهومة، (non datur fatum). وهذان المبدآن قانونان يخضعان لعبة التغيرات لطبيعة للأشياء (كظاهرات) أو بتعبير آخر لوحدة الفاهمة التي فيهـا وحدهـا يمكن أن تنتمي التغيرات إلى تجـربة بوصفها وحدة الظاهرات التأليفية. ويشكل هذان المبدآن جزءاً من المبادىء الـديناميـة. والأول تخصيصاً هو نتيجة مبدأ السببية (في تمثيلات التجربة). أما الثاني فينتمي إلى مبادى، ((الجهة)) ويضيف إلى التعين السببي أفهوم الضرورة مدرجة تحت قاعدة الفاهمة. ومبدأ الاتصال يمنع أي قفزة في سلسلة الظاهرات (التغيرات) (in mundo non datur saltus) ويمنع معاً، في مجمل كل الظاهرات الأمبرية في المكان، أيَّ فجوة أو تُغرة بين ظاهرتين (non datur hiatus) لأنه يمكن أن نصوغ المبدأ على النحو التالى: لا يمكن أن يقع شيء في التجربة يدل على خلاء أو حتى يسمح به من حيث هو جزء من التأليف الأميري. ذلك أن الفراغ الذي يمكن أنْ نتصوَّره خارج حقل التجربة الممكنة (للعالم) لا يقع تحت سلطة مجرد الفاهمة التي لا تقرر إلَّا في مسائل تتعلق بالاستفادة من الظاهرات المعطاة في المعرفة الأمبيرية. أما تلك، فمسألة تعود إلى العقل الأمشلَى الذي يَخْرِج عن فلك التجربة الممكنة ويريد أنْ يحكم فيها يحيط بهـا ويحدّهـا؛ ويجب إذن فحصها في الديالكتيك الترسندالي. وقد يكون من السهل أنَّ نتصور هذه القضايا الأربع (in mundo no ككل المباديء ذات . (datur hatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum الأصل الترسندالي، وفقاً لنسقها بموجب نسق المقولات وأنَّ نعين لكل واحدة منها مَوْضِعها، لكنّ الفاريء المتمرّس سيقوم بذلك لوحده وسيهتدي بسهولة إليه. وهي تتفق جميعها، فقط في أنها لا تسمح في التأليف الأمهري بأيّ شيء معيق أو مُسيء للفاهمة وللتسلسل المتصل للظاهرات، أيُّ لوحدة أفاهيمها لأنَّه بها وحدها تكون ممكنة، وحدة التجربة التي يجب أن تجد فيها جميع الادراكات موقعاً لها.

أما ما إذا كان حقل الإمكان أكبر من الحقـل الذي يتضمن كـل المتحقق، وما إذا كـان هذا

^{(*) (}في العالم لا تُغْرة ولا قفزة ولا حصول بمصادفة أو بضرورة عمياء.

الأخير بدوره أكبر من مجموع ما هو ضروري، فمسألتان حرجتان. وصحيح أنَّ حلَّهما تأليفي إلَّا أنها يخضعان لسلطة العقل وحمده لأنهما يعودان تقريباً إلى السؤال عما إذا كانت جميع الأشياء بوصفها ظاهرات تنتمى بأسرها إلى نـطاق وسياق تجـربة وحيـدة يشكل كـل ادراك معطى جـزءاً منها، فلا يمكن أن يرتبط إذن بظاهرات أخرى؛ أو ما إذا كان يمكن لادراكاتي (من حيث ترابطها الكلي) أنَّ تنتمي إلى أكثر من تجربة واحدة ممكنة. ولا تعسطى الفاهمة قبَّلياً للتجربة بعامة إلَّا القاعدة المتعلقة بالشروط الذاتية والصورية للحساسية وللبصيرة على السواء، الشروط التي وحدها تجعل تلك التجربة ممكنـة. وعلى الـرغم من أنَّ صوراً أخـرى للحدس (غـير المكان والـزمان) وصـوراً أخرى للفاهمة (غير صور التفكير السياقية أو المعرفة بأفاهيم) هي أمر ممكن فإنَّه لا يمكننا باي شكل أنْ نفكُّرها أو أنْ نجعلها مفهومة. ولكن حتى لـو أمكننـا ذلـك، فـإنَّها لن تنتمي إلى التجربة، من حيث هي المعرفة الوحيدة التي فيها نُعْطى الموضوعات. أما ما إذا كان يمكّن أنْ يوجد ادراكات أخرى غير التي تنتمي بعامة إلى مجمل تجربتنا المكنة، وما إذا كان ثمة بالتالي من حقل للمادة مختلف تماماً، فذاك ما لا يمكن أنْ تقرّره الفاهمة حيت لا عمل لها إلّا مع تأليف ما هو معطى. أضف إنَّ فقر استدلالاتنا العادية التي تتوَّلد من خلالهـا مملكة واسعـة من الإمكان لا يشكل كل المتحقق (كل موضوع تجربة) سوى جزء صغير منها، [إن فقرها] واضح جداً للعيان. فعن «كل متحقق هو ممكن»؛ ينجم بشكل طبيعي ويموجب قواعـد العكس المنطقية القضية محض الجــزئيـة: «بعض الممكن هــو متحقق» التي يبــدوأنها تعني: كثــير من الممكن ليس بمتحقق. وصحيح أنَّ الأمر يبدو كما لو كان يمكن أنْ نضع دون تردَّد عـدد الممكن فوق عـدد المتحقق لأنه يجب أن يضاف شيء آخر إلى ذاك للحصول على هذا، إلا أنني لا أعرف هذه الإضافة إلى الممكن لأنَّ ما يجب أن يُضاف إليه قد يكون محالًا. وبـالنسبة إلى الفـاهمة ليس ثمـة ما يمكن أن يضاف إلى الاتفاق مع الشروط الصورية للتجربة سوى هذا: الاقتران بادراك ما؛ لكن ما يقترن بإدراك ما بموجب القوانين الأمپيرية هو متحقّق على الرغم من أنه لا يدرك بـلا توسط. أما في الترابط الشامل مع ما هو معطى لي في الادراك، فإن مسألة امكان سلسلة أخرى من الظاهرات ومن ثم امكان أكثر من تجربة واحدة تتضمن كل شيء، مسألة لا يمكن أن نستــدل عليها ممــا هو معطى، ولا بالأحرى من دون أنْ يكون ثمة شيء معطى، لأن لا شيء يمكن أن يُفكر البتة من دون مادة. وما هو غير ممكن إلّا وفـق شروط هي نفسها ممكنة وحسب، لا يكون ممكنـاً من جميع الوجوه. لكن المسألة تطرح على هذا النحو عندما نريد أنْ نعلم مـا إذا كان امكـان الأشياء يمتــد أبعد من التجربة.

وقد اكتفيت بذكر هذه المسائل كي لا أترك أي ثغرة في ما ينتمي، حسب الظن العمام، إلى الأفاهيم الفاهمية. لكن الإمكان المطلق (الذي يصدق من جميع الوجوه) ليس في الواقع مجرد أفهوم فاهمي ولا يمكن بأي شكل أنْ يكون له أيّ استعمال أمبيري بل ينتمي إلى العقل وحده الذي يتخطى كل استعمال فاهمي أمبيري ممكن. ولذا نكتفي هنا بملاحظة نقدية وحسب تماركين الشيء نفسه في الغموض بانتظار البحث اللاحق.

لكنْ في الوقت الذي سأختم فيه هذا الرقم الرابع وأُنهي به معاً سستام كل مبادىء الفاهمة

المحضة، يجب على أيضاً أن أشير إلى السبب الذي دفعني إلى أن أطلق اسم المصادرات بالذات على مبادىء الجهة. ولا أريد هنا أن آخذ هذا اللفظ بالمعنى الذي يعطيه له بعض المؤلفين الفلسفيين المحدثين وهو بعكس المعنى الذي يعطيه له الرياضيون الذين إليهم ينتمي تخصيصاً، الا وهو: صادر على قضية، يعني عدّها بمثابة قضية يقينية بلا توسّط ومن دون تسويغ أو بسرهان. ذلك أنّه إذا كان علينا أن نُقرّ بأنه يمكن لقضايا تأليفية أيّا كانت بداهتها، أنْ تحظى بتأييد غير مشروط من دون تسويغ وبالنظر إلى دعواها الخاصة، فإنّ كلّ نقد للفاهمة سيبطل؛ وحيث إنّه لا ينعدم وجود ادعاءات جريئة لا يرفضها الإيمان العام (لكنه ليس حجة) فإن فاهمتنا ستكون مشرَّعة لكل الأباطيل دون أن يكون بوسعها حجب تأييدها عن الأقوال التي يُطلب لها، بنبرة الثقة ذاتها، ورغم أنها غير مسوغة، بأن تُقبل تماماً كها تقبل المسلمات المتحقّقة. فعندما يضاف الى أفهوم شيء، إذن، تعين قبلي تأليفياً، يجب بالضرورة أنْ يضاف إلى قضية من هذا النوع إن لم يكن دليل، فعلى الأقلّ تسويغ لمشروعة زعمها.

لكن مبادىء الجهة، ليست تأليفية موضوعياً، لأنّ محمولات الإمكان والتحقق والضرورة لا توسّع في شيء نطاق الأفهوم الذي تطبّق عليه لمجرد أنّها تُضيف أمراً آخر إلى تصور الموضوع. ولا يقلل ذلك من كونها، مع ذلك، تأليفية، إنما تأليفية ذاتياً وحسب، أي أنها تضيف إلى أفهوم الشيء، (الواقعي) الذي لا تقول عنه مع ذلك شيئاً، ملكة المعرفة التي فيها يولد هذا الأفهوم ويجد مستقره؛ بحيث إنه إذا اقترن هذا الأفهوم مع مجرد الشروط الصورية للتجربة كان موضوعه مكناً؛ وإذا ترابط مع الادراك (مع الاحساس كهادة للحواس) وتعين به بوساطة الفاهمة كان موضوعه متحققاً؛ وإذا تعين بترابط الادراكات بموجب أفاهيم كان موضوعه ضرورياً. لا تعبر ممادىء الجهة إذن بالنسبة للأفهوم إلا عن فعل القدرة المعرفية التي بها يتولد. والحال إننا نسمي مصادرة في الرياضة، المبدأ العملي الذي لا يتضمن سوى التأليف الذي به نتخذ بدءاً موضوعاً نولد أفهومه، مثال: أن نرسم دائرة على سطح انطلاقاً من خط ونقطة مُعْطين. وقضية من هذا النوع لا يمكن أن يدلل عليها لأن الطريقة التي تستلزمها هي بالضبط الطريقة التي بها ولدنًا بدءاً أفهوم مثل ذلك الشكل. ومكذا يمكننا إذن وبالحق نفسه أنْ نصادر على مبادىء الجهة لأنها لا توسع نطاق أفهومها عن الأشياء بعامة (أله بلكة المعرفية.

ملاحظة عامة على سستام المبادى.

إنَّه لأمر مثيرٌ للاهتمام أنْ لا يمكنني رؤية إمكان أيِّ شيء بمجرد المقولة، بــل أنْ يجب أبدأ أن

⁽¹⁾ من خلال تحقق الشيء أطرح بالتأكيد أكثر من الإمكان إنما ليس في الشيء؛ لأنّ الشيء لا يمكن البتة أن يتضمّن في التحقق أكثر مما كان يتضمنه إمّكانه التامّ. لكن لما كان الإمكان بجرد طرح للشيء بالنسبة إلى الفاهمة (إلى استعالها الأميري)، فإنّ التحقّق هو معاً أقتران لهذا الشيء بالإدراك.

يكون لدينا حدس نَعْرض بواسطته الواقع الموضوعي للَّافهوم الفاهمي المحض. فإذا أخدننا على سبيل المثال مقولات الاضافة. فكيف 1) يمكن لشيء أنْ لا يوجد إلا كحامل وليس كمجرد تعين لأشياء أخرى، أعني أنْ يكون جوهـراً؛ أو كيفَ 2) من أنّ شيئًا كائن، يجب أنْ يكـون شيء آخر، وبالتالي كيف يمكن لشيء ما بعامة أنْ يكون سبباً؛ أو 3) كيف عندما تكون أشياء عدّة يحدث شيء لبعضها من كُوْنُ أحدها موجـوداً وبالتبـادل، وكيف يمكن على هـذا النحو أن يكـون ثمة اشتراك بين الجواهر؛ ذاك ما لا يمكن رؤيته بمجرد أفاهيم. والأمر نفسه بالنسبة إلى المقولات الأخرى. وعلى سبيل المثال مسألة ما إذا كان بمكن للشيء أن يتهوِّه مع عدة أشياء مجتمعة، أعنى أن يكون كمَّ الخ. . فطالما ينقصنا حدس إذن، فإننا لا نعرف ما إذا كنا نفكر شيئاً بالمقولات أو حتى ما إذا كان ثمة شيء في أيّ محل يمكن أن يلائمها: يتبين إذن أنها في ذاتها ليست معارف بل مجرد صور فكرية تصلُّح لتحويل الحدوس المعطاة إلى معارف. وينجم عن ذلك بالضبط أيضاً أنه لا يمكن أنْ نستمد أيّ قضية تأليفية من مجرد مقولات. أما القول مثلاً: «إن في كل وجود جوهراً، أيْ شيئاً لا يمكن أنْ يوجد إلا كحامل وليس كمجرد محمول»؛ أو «إنّ كل شيء هو كم» الخ. فهو قول ليس فيه على الاطلاق ما يمكن أنْ يصلح لكي نتخطى الأفهوم المعطى ونربط به النهوما آخر. لذلك لم ينجح أحد قط في أنْ يدلّل من خلال الأفاهيم الفاهمية المحضة على قضيّة تَأْلِيفِية، وهـ أنه على سبيـل المثال: «كـل موجـود حادث فله سبب» ولم يكن بـالإمكان فِعْـل شيء سوى التدليل على أنَّـه لا يمكننا من دون تلك الصلة فهم وجـود الحادث قط، أيَّ معـرفة وجـود شيء من هذا النوع قبلياً بالفاهمة؛ لكن لا يلي ذلك أنْ تكون تلك الصلة بالضبط شرط إمكان الأُشياء نفسها. وهكذا سيلاحظ من يريد أنْ يرجع إلى دليلنا على مبدأ السببية أنَّنا لم نستطع التدليل عليه إلا بالنسبة إلى أشياء التجربة المكنة: «كل ما يحصل (كل حادث) يُفترض سبباً»، وإنه حتى على هذا النحو لم نستطع أن ندلُّل عليه إلَّا بوصفه مبدأً لإمْكان التجربة ومن ثُمَّ لمعرفة شيءٍ معطى في الحدس الأمبيري لا بمجرد أفاهيم. غير أنَّه لا يمكننا إنكار أنَّ القضية «كل حادث يجب أن يكون له سبب، هي واضحة لكل واحدٍ بمجرد أفاهيم. لكن أفهوم الحادث في هذه الحالة يُفهم من حيث يتضمن لا مقولة الجهة (كشيء يمكن تصور لا _ كونه) بـل مقولـة الاضافـة (كشيء لا يمكن أن يوجد إلاّ كنتيجة لآحر). وفي هذه الحالة فإن القضية هي بالتأكيد قضيةُ هُوِّيَّة «ما لا يمكن أن يوجمد إلا كنتيجة فله سبب». وفي المواقع، عندما نريد أنْ نعمطي أمثلة عن الوجود الحادث نعتمد دائماً على التغيرات، وليس على إمكان فكرة الضدد العام وحسب. لكن التغير هو حدث ليس ممكناً بما هو كذلك إلّا بسبب، فلا ــ كونه هو إذن ممكن في ذاته؛ وهكذا نتعرف

⁽¹⁾ يكن أن نتصور بسهولة لا ـ كون المادة، لكن القدماء لم يستنتجوا من ذلك عرضيتها. لكن حتى تبدل حالة من أحوال الشيء من الكون إلى الملا ـ كون وهو ما فيه يقوم كل تغير، لا يُثبت قط حدوث تلك الحالة بنوع من تحقّق نقيضها. وعلى سبيل المثال، لا يثبت سكون الجسم الذي يلي حركته، حدوث حركته بمجرد كون السكون صد الحركة، ذلك أن الضد الواحد لا يضاد هنا الآخر إلا منطقياً وليس واقعياً وكان يجب أن نشت أنه بدل كون الجسم في حركة في وقت سابق كان يمكن له أن يكون في ذلك الوقت ساكناً. بذلك كان سيُثبت حدوث حركته وليس بكونه ساكناً فيها بعد، لأنه على هذا النحو، يمكن للصدين كل الإمكان أن يقوما واحدها والآخر.

على الحدوث من أن شيئاً ما لا يمكن أن بموجد إلا كمسبب عن سبب؛ فعندما يُعَـدُ شيء إذن بمثابة حادث، فإن القول: إن له سبباً هو قضية تحليلية.

لكن ما هو أكثر إثارة لـ لاهتهام أيضاً هو أنه لكي نفهم إمكان الأشياء بواسطة المقولات، ولكي نبرهن من ثم واقعها الموضوعي، نحن لسنا بحاجمة إلى حدوس وحسب، بـل أيضاً إلى حدوس خارجية دوماً. فلو أخذنا مثلًا الأفاهيم المحضة للاضافة، فسنجد 1) أنَّه لكي نعطي في الحدس شيئاً دائماً يتناسب مع أفهوم الجـوهر (فنـظهر من ثم الـواقع المـوضوعي لهـذا الأفهوم)، نحن بحياجة إلى حيدس في المكيان (للهادة) لأن المكيان وحيده متعيين بشكيل دائم في حين أنَّ الزمان، وبالتالي كل ما هـو في الحس الباطن يجـري بلا تـوقف؛ 2) ولكي نعرض التغـير بوصف حدساً يتناسب مع أفهوم السببية يجب أنْ نَتَخِـذ الحركـة، أي التغير في المكـان مثالًا، وعـلى هذا النحو فقط يمكننا أن نحدس التغيرات التي لا يمكن لأي فاهمة محضة أن تفهم إمكانها. فالتغير هو ربط التعينات التي يضاد واحدها الآخر تناقضياً في وجـود شيء واحد بعيـُـه، فكيف يمكن أن ينتج عن حالة معطاة في الشيء نفسه حالة أخرى مضادّة للأولى؟ هذا ما لا يمكن ليس فقط لأي عقل أنْ يجعله مفهوماً من دون مَثَل، بل ما ليس بوسعه أنْ يجعله مفهوماً من دون حدس. وهذا الحدس هو حدس حركة نقطة في المكان يسمح لنا وجودها وَحْدَهُ في مواضع مختلفة (بوصفه تتالياً لتعيُّنات مضادة) بحدس التغير بدءاً. ذلك أنه لكى يمكننا، فيها بعد، أن نتفكّر التغيرات الباطنة، فإنَّه يجب أنَّ نتصور الزمان من حيث هو صورة الحس الباطن بيانيًّا عـلى غرار خط، والتغيّر الباطن بمثابة رسْم لهذا الخط (بالحركة) ويجب من ثُمَّ أَنْ نتصور وجودنا المتنالي في حالات مختلفة من خلال حدس خارجي. والسبب الخاصّ لذلك هو أنَّ كـل تغيّر يفتـرض شيئاً دائـماً في الحدس حتى من أجُّل أنْ يُدرك وحسب كتغيِّر، وأنَّه لا يوجـد على الاطلاق أيُّ حــدس دائم في الحس الباطن. أخيراً لا يمكن لمقولة الاشتراك من حيث إمكانها أنَّ تَفهم قط بمجرَّد العقل، ولا يمكن من ثمَّ أنَّ نـرى الواقـع الموضـوعي لهذا الأفهـوم من دون حدس، وحقـاً من دون حـدس خارجي في المكان. إذْ كيف نريد أنْ نفكر إمكانَ أنْ توجد عدة جواهر بحيث يمكن أنْ يَنتُج عن وجود الواحد شيءً ما في وجود الآخر (بوصفه مسبَّبا) وبالتبادل، وأن نفكُّر إذن: لأنــه يوجــد في الأوَّل شيء ما يجب أنْ يوجد أيضاً شيء ما في الآخر لا يمكن فهمـه بمجرد وجـود هذا الأخـر؟. ذاك ما يستلزمه بالفعل الاشتراك، لكن ذلك ما لا يمكن فهمه قط بالنسبة لأشيـاء معزولــة بعضاً عن بعض من حيث قوامها. وهكذا فقد احتاج لايبتس إلى إله للتوسط بين جواهر العالم، حيث نعتها بالإشتراك، إنما من حيث تفكّرها فـاهمة وحسب، لأن الإشـتراك بدا لـه بحق غير قـابل للفهم باستمداده من مجرَّد وجودهما. لكن يمكننا بسهولة بـالغة أنْ نتصـور (نفهم) إمكـان الاشــتراك (للجواهر كظاهرات) إذا ما تصورناه في المكان، وبالتـالي في الحدس الخـارجي. ذلك أن المكـان يتضمن سلفاً وقبلياً علاقات خارجية صورية كشروط لإمكان العلاقـات الواقعيــة (في الفعل ورد الفعل وبالتالي في الاشتراك). ـ ويمكننا كذلك أنَّ نبينٌ بسهـولة أنَّ امكــان الأشياء ككميَّات، وأنَّ الواقعية الموضوعية لمقولة الكمّ بالتالي، لا يمكن أنْ تُعرض إلّا في الحـدس الخارجي لكي تُـطبّق من ثُمَّ على الحس الباطن بواسطة ذلك الحدس وحسب. لكنّ، تجنباً للتطويل، يجب أن أترك الأمثلة إلى تفكر القارىء.

كلّ هذه الملاحظة، هي عظيمة الأهميّة، ليس لتأكيد تهفيتنا السابق للمثالية وحسب بل بخاصة، عندما يدور الكلام على معرفة أنفسنا بأنفسنا بمجرد الوعي الباطن وفي تعيين طبيعتنا، دون اللجوء إلى حدوس أمْهيرية خارجية، لكي نُظهر حدود إمكان تلك المعرفة.

والخلاصة الأخيرة لكلّ هذا الفصل هي إذن: إنّ جميع مبادىء الفاهمة المحضة ليست سوى مبادىء قبلية لإمْكان التجربة، وإن كل القضايا التأليفية القبلية هي على صلة بالتحربة وحدها، وإنّ امكانها يستند كلياً إلى تلك الصلة.

الباب الثالث

في عبداً تفريق جيبع الهوضوعات بعامة الى فينومينا ونومينا

لم نتجوّل في بلاد الفاهمة المحضة، ولم ننظر إلى كل قسم فيها بعناية وحسب، بل لقد اجتزناها أيضاً وعينا لكل شيء فيها موقعه. لكن هذه البلاد جزيرة حصرتها الطبيعة في حدود ثابتة. وهي بلاد الحقيقة (اسم فاتن) التي يحيط بها أوقيانوس واسع عاصف هو المقرّ الحقيقي للتراثي حيث توهم كثرة الضباب المتلبّد وكثرة الجليد الذي يذوب أو يكاد، ببلاد جديدة. وهي إذ تزين آمالاً فارغة للملاح التائق إلى الاكتشافات، تدفع به إلى مغامرات لا يملك لها ردّاً، ولا يمكنه مع ذلك أن يصل بها مرة إلى نهايتها. فقبلَ أن نخوض هذا البحر بكل أبعاده لنطمئن إلى أن ثمة شيئاً يُرتجى منه، يجدر بنا أن نلقي نظرة على خارطة البلاد التي نوشك أن نعادرها، وأن نسأل أولاً ما إذا كان بالإمكان أن نكتفي به في نسأل أولاً ما إذا كان بالإمكان أن نكتفي به في حال لم يكن هناك أي أرض أخرى يمكن أن نرسو عليها، وأن نسأل ثانية بأي صفة غتلك هذه البلاد وكيف يمكن أن ندفع عنها رغم الدعاوى المعادية. وعلى الرغم من أننا قد أجبنا بشكل واف عن هذه الأسئلة في سياق التحليلات. فإن مراجعة موجزة لحلولها يمكن أن تقوّي القناعة بها بتوحيد آناتها في نقطة واحدة.

لقد رأينا أنّ كل ما تستمده الفاهمة من ذاتها من دون أنْ تستعيره من التجربة لا يمكن أنْ يُفيدها إلّا في الاستعمال التجربي وحده. فمبادىء الفاهمة المحضة سواء كانت إنشائية قبلياً (كالمبادىء الرياضية) أمْ تنظيمية وحسب (كالمبادىء الدينامية)، لا تتضمَّن سوى ما يمكن أنْ نسميه الشَيْم المحض للتجربة الممكنة، لأنّ هذه لا تستمد وحدتها إلاّ من الوحدة التأليفية التي

تُضْفِيها الفاهمة أصلياً وتلقائياً على تأليف المخيلة بالصلة مع الإبصار، والتي يجب أنْ تكون على صلةٍ معها وتوافُّق، قبلياً، جميعُ الظاهرات بوصفها معطيات من أجل معرفةٍ ممكنة. لكنْ، على الرغم من أنَّ هذه القواعد الفاهمية ليست صائبة قبلياً وحسب بل تشكل أيضاً مصدر كل صواب أعنى كل مطابقة لمعرفتنا مع الأشياء لأنها تتضمن مبدأ إمكان التجربة بوصفها مجمل كـل المعرفـة التي يمكن أنْ تُعطى فيها مُوضوعات، فإنه يبدو لنا مع ذلك أنَّه لا يكفي أنْ نعرض وحسب ما هو صائب، بل يجب أيضاً أنْ نعرض ما نُرغب في أن نُعْلَمه. فإذا لم نتعلُّم من هـذا المبحث النقدي أكثر مما كنا نقوم به تلقائياً في الاستعال محض الأمْبيري للفاهمة من دون مثل هذا البحث الدقيق فإنَّ النفع المستمدِّ منه سيبدو غير مكافى اللجهود المبذولة. لكن، مع أنـ يمكن الإجابـة، إنَّه ليس ثمَّة جرأة أكثر ضرراً لتوسيع معرفتنا من تلك التي تـريد دائماً أنْ تعلَّم فائـدة الأبحاث قبل الشروع بها، وحتَّى قبل التمكُّن من تكوين أيِّ فكرة عن تلك الفائـدة حتى لو كـانت باديــة للعيان، فإنَّ ثمة نفعاً يمكن جعله مفهوماً وعزيزاً على قلب أبطا التلامذة فَهُمَّا وأقلُّهم حماسـاً لمثل هـذا البحث الترْسِنْدالي. ذلك أنّ الفاهمة، المنصرفة إلى مجرد الاستعمال الأمْبيري حيث ليس عليها أنْ تفكّر في مصادر معرفتها الخاصة، ومع أنها قـد تتقدم بشكـل جيد، تـظل عاجـزة عن شيء واحد، أغنى عن أنْ تعينَ لنفسها حدود استعمالها، وأنْ تعرف ما يمكن أنْ يوجد داخـل كلِّ فلكها أوْ خارجه لأنه يلزمها من أجل ذلك كلِّ الأبحاث المعمَّقة التي قمنا بها بالضبط. لكنَّ، إذا لم تتمكن من أنَّ تميِّز ما إذا كانت بعض الأسئلة تقع في نطاقها أم لا، فإنها لنْ تكون واثقةً من حقوقها وملكيتها، ولن يمكنها إلّا أنْ تتـوقع كثيـراً من التأنيب للعـودة إلى جادة الصــواب فيها لــو استمرّت (ولا مفرّ من ذلك) بتجاوز حدود مجالها والتيه في الباطل والزّوغان.

فأنْ لا يمكن للفاهمة أن تستعمل كلّ مبادئها القبلية، بل كل أفاهيمها إلاّ استعمالاً أمّهيرياً وليس استعمالاً يُرسِنْدالياً قطّ، تلك لَعَمري قضيةً ذات نتائج عظيمة فيها لو اقْتَنَعْنا بها. فالاستعمال اليّرسِنْدالي لأفهوم في مبدأ ما يعني هذا: إنّه على صلة بالأشياء بعامة و في ذاتها، أما الاستعمال الأميري فيعني أنّه على صلة بمجرد ظاهرات أي بموضوعات تجربة ممكنة. ويتضّح أنّ هذا الاستعمال الأخير وحده ممكن في جميع الحالات، من هذا: لكلّ أفهوم يلزم أولاً الصورة المنطقية للأفهوم (للتفكير) بعامة، ويلزم ثانياً إمّكان أنْ يُعطى له موضوع هو على صلة به. ومن دون هذا الأخير سيكون بلا معنى وخالياً من أيّ مضمون رغم أنه قد يظلّ متضمناً لوظيفة منطقية من أجل تَطليع أفهوم من بعض المعطيات. والحال، إنّ الموضوع لا يمكن أنْ يُعطى لأفهوم إلا في الحدس، بل حتى عندما يكون الحدس المحض ممكناً قبلياً وسابقاً على أي موضوع، فإنّه لا يمكنه أنْ يعطى بموضوع، وبالتالي بمصداقية موضوعية إلاّ بمالحدس الأمّهيري الذي هو فؤنّه لا يمكنه أنْ يمظي بموصوعه، وبالتالي بمصداقية موضوعية إلاّ بمالحدس الأمّهيري الذي هو بمحدوس أمّهيرية، أعني بمعطيات من أجل تجربة ممكنة. ومن دون ذلك لن يكون لها أيّ مصداقية موضوعية بل متكون مجرد لعب للمخيّلة أو الفاهمة مع تصوراتها الخاصة. ولناخذ مثلاً أفاهيم موضوعية بل متكون مجرد لعب للمخيّلة أو الفاهمة مع تصوراتها الخاصة. ولناخذ مثلاً أفاهيم الرياضة فنظر إليها في حدوسها المحضة: للمكان ثلاثة أبعاد، بين نقطتين يمكن أن نخطً خطًا واحداً مستقياً وحسب الخ.. فعلى الرغم من أن جميع هذه المبادىء، وتصور الموضوع الذي واحداً مستقياً وحسب الخ.. فعلى الرغم من أن جميع هذه المبادىء، وتصور الموضوع الذي

يشتغل به هذا العلم تتولد في الذهن على نحو قبلي تماماً، فإنها لا تعني شيئاً على الاطلاق إذا لم يكن بإمكاننا أن نظهر دلالتها في الظاهرات (في الموضوعات الأمهيرية). ولذا فإنه من الضروري أن نجعل الأفهوم حسيناً، أعني أن نبين في الحدس شيئاً يتناسب معه إذ من دون ذلك سيبقى الأفهوم من دون حسن (كما يقال) أي من دون دلالة. وتُليّي الرياضة هذا المطلب ببناء الشكل الذي هو ظاهرة ماثلة للحواس (وإنْ كان يتولّد قبلياً). ويبحث أفهوم الكم في هذا العلم بالذات عن مسندٍ له ومعنى في العدد، أمّا هذا ففي الأصابع أو في أكر لوحات الحساب أو في الخطوط والنقاط المطروحة أمام الناظر. ويبقى أنّ الأفهوم يتولّد قبلياً أبداً مع المبادىء أو الصيغ التأليفية الناجم عن استعمالها أو عن استعمالها أو عن صلتها بما يدعى موضوعات إلّا في التجربة التي إمّكانها متضمّن قبلياً في تلك المبادىء (من حيث الصورة).

وأنْ يكون الأمر على هذا النحو مع كل المقولات وكل المبادىء المؤلّفة عنها، ذاك ما يتضح من أنّه لا يمكننا حقاً أنْ نغرف أياً منها، أعني لا يمكن أنْ نجعل إمكان موضوعها مفهوماً، من دون العودة إلى شروط الحساسية ومن ثمَّ إلى صورة السظاهرات التي يجب أنْ تقتصر عليها اقتصارها على موضوعاتها الخاصة والوحيدة. إذْ عندما نرفع هذا الشرط ترتفع كل دلالة، أعني كل صلة مع الشيء، ولا يبقى أيّ مَثَل يمكن أنْ يجعلنا ندرك ما هو مفكّر أصلاً تحت مثل هذه الأفاهيم.

فلا يمكن لأحد أن يشرح أفهوم الكمّ بعامّة إلاّ بشيء من هذا القبيل: إنّه تعين لشيء بمكن من خلاله أن نفكر كمّ مرةً تقوم الوحدة فيه. لكن هذا الْدكمّ مرة يتأسّس على التكرار المتتالي، ومن ثَمَّ على الزمان والتأليف (للمتجانس) في الزمان. ولا يمكن أن نفسر ((الواقع)) بالتضاد مع ((النفي)) إلاّ بتصوّر زمن (بوصفه مجمل كل الكوْن) يكون إمّا ممتلئاً بهذا الواقع وإمّا فارغاً. فلو أهملت الدوام (الذي هو وجود في كلّ زمن) فإنّه لن يبقى لي، من أجل أفهوم الجوهر، سوى التصوّر المنطقي للحامل الذي أظن أيّ أحقّه بتصوري شيئاً يمكن أن يوجد فقط كحامل (دون أن يكون محمولاً على شيء). لكني لست فقط لا أعرف الشروط التي بموجبها تختص هذه الميزة المنطقية بشيء ما، بل إنّي لا أرى ماذا أفعل بها، ولا يسعني أنْ أستنتج منها أيّ شيء لأنه، من خلالها لا يتعين أيّ موضوع لاستهال ذلك الأفهوم ولا نعلم قطّ إذن ما إذا كان هذا الأفهوم في للذل على شيء في محل ما. أما أفهوم السبب (إذا ما أهملت جانباً الزمان الذي فيه يتلي شيء شيئاً يكن أنْ نستدل منه على وجود في آخر. ولن يمكن للسبب والمسبب أنْ يتميز واحدهما عن الأخر. ليس هذا وحسب، بل، شيء آخر. ولن يمكن للسبب والمسب أنْ يتميز واحدهما عن الأخر. ليس هذا وحسب، بل، شيء آخر. ولن يمكن للسبب والمسبب أنْ يتميز واحدهما عن الأخر لي يكون للأفهوم أيّ تعين يشير إلى كيف يلائم موضوعاً ما. وصحيح أن المدعو مبدأ (كل حادث له سبب) يتصرف بكثير من الصلف كها لو كان له في ذاته كرامته الخاصة، إلاّ أني لو سألتكم ماذا تعنون بحادث

^(*) Sinn ويعني حس أو معيى (م. و).

واجبتموني: ما لا _ كونه ممكن، فإني أود أن أعلم بماذا تدعون معرفة إمكان هذا اللا _ كون إذا لم تتصوّروا تتالياً في سلسلة الظاهرات، وفي هذا تَكونًا (الله يتلي لا _ كوناً (أو العكس) ومن ثم تبدلًا. لأنّ القول: إنّ لا _ كون _ شيء، أمر غير متناقض ذاتياً، هو استشهاد سقيم بشرط منطقي هو، مع أنه ضروري للأفهوم، أبعد من أنْ يكفي للإمكان الحقيقي. ذلك أنه يمكنني أنْ ألغي بالفكر كلّ الجواهر الموجودة دون أن أقع في التناقض، لكنّ لا يمكنني قط أنْ أستدل من ذلك على الحدوث الموضوعي لوجودها، أعني على امكان لا _ كونها في ذاتها. أما بالنسبة لأفهوم الاشتراك، فمن السهل أنْ نفهم أنه لما كانت مقولات الجوهر المحضة وكذلك مقولات السببية لا تعرف تعريفاً يُعين الموضوع، فإن السببية المتبادلة في الصلة بين الجواهر بعضاً مع بعض (Commercium) لا تُعرّف أيضاً. ولم يستطع أحد بعد أنْ يعرف الإمكان والوجود والضرورة إلا بتحصيل حاصل فاضح إذا أردنا أن نستمد تعريفها من الفاهمة المحضة وحسب، لأنّ احلال بتحصيل حاصل فاضح إذا أردنا أن نستمد تعريفها من الفاهمة المحضة وحسب، لأنّ احلال الإمكان المنطقي للأفهوم (إمكان يقع عندما لا يتناقض الأفهوم ذاتياً) محل الإمكان الترشيندالي غير المذي يقع عندما يتناسب موضوع مع الأفهوم) هو وهم لا يمكن أن يخدع أو يرضي إلا غير المذي يقع عندما يتناسب موضوع مع الأفهوم) هو وهم لا يمكن أن يخدع أو يرضي إلا غير المدرّبين أن

وعليه فإنه مما لا شك فيه أنّ استعبال الأفاهيم المحضة لا بمكن أن يكون، مرة، تِرْسِنْدالياً بل هو أبداً أُمْيري، وأنّ مبادىء الفاهمة المحضة يمكن أنْ تكون على صلة بموضوعات الحواس وفقاً للشروط العامة لتجربة ممكنة وحسب، إنّما لا يمكن أنْ تكون قطّ على صلة بأشياء بعامة (بصرف النظر عن الطريقة التي نحدسها بها).

عن التحليلات الترسندالية إذن هذه المحصّلة المهمة: إنّ الفاهمة لا يمكن أنْ تفعل قبلياً أكثر من أن تستبق الصورة لتجربة ممكنة بعامة، وإنّه لا يمكنها البتة أنْ تتخطّى تخوم الحساسية التي بها وحدها تُعطى لنا الموضوعات، لأنّ ما ليس بظاهرة لا يمكن أنْ يكون موضوع تجربة؛ ولأنّ مبادئها هي مجرد مبادىء لاستعراض الظاهرات. والاسم الطنان للأنطولوجيا التي تدعى معرفة قبلية تأليفية بالأشياء بعامة في مذهب سستامي (وبمبدأ السببية مشلًا) يجب أن يُخلي المحلّ لاسم متواضع، هو تحليل الفاهمة المحضة وحسب.

التفكير هو الفعل الذي يقوم على إقامة صلةٍ بين حدس معطى وموضوع. فإذا لم يكن نمط هذا الحدس معطى بأي طريقة يكون الموضوع ترسندالياً وحسب، ولا يكون المأفهوم الفاهمي سوى استعبال ترسندالي هو وحدة التفكير في متنوع بعامة. فمن خلال مقولة محضة مجردة من كل شروط الحدس الحسي، وهو الوحيد الممكن لنا، لا يمكن أنْ يتعين إذن أيّ موضوع، بل ستكون

^(*) أو رجوداً ـ Dasein (م. و).

⁽¹⁾ بكلمة واحدة: كل هذه الأفاهيم لا يمكن أن تُسوّغ بشيء ولا يمكن أن ندلل على إمكانها المتحقق فيها لو أهملنا جانباً كلّ حدس حسي (الوحيد الذي لدينا)، ولن يبقى لدينا عندها سوى الامكان المنطقي، _أي كوّن الأفهوم (العكرة) عكناً ـ الذي ليس مدار المسألة لأنّ المطلوب معرفة ما إذا كان الأفهوم على صلة بشيء وما إذا كان مالتالي يعني شيئاً ما.

بجرد تعبير بانماط مختلفة عن التفكير في موضوع بعامة. ويلزم أيضاً لاستعال الأفهوم وظيفة للحاكمة بها يُدرَج موضوع تحت هذا الأفهوم، ويلزم من ثَمَّ على الأقل الشرط الصوري الذي بحوجبه يمكن لشيء ما أنْ يُعطى في الحدس. فإذا ارتفع شرط الحاكمة هذا (الشَيْم)، فإن كلَّ إدراج سيرتفع؛ إذْ لن يكون ثمّة شيءً معطى يمكن إدراجه تحت الأفهوم. فالاستعال محض الترسندالي للمقولات ليس في الواقع استعمالاً وليس له موضوع معين أو قابل للتعين من حيث الصورة. وينتج عن ذلك أن المقولة المحضة لا تكفي للحصول على مبدأ تأليفي قبلي، وأنّ مبادىء الفاهمة المحضة هي ذات استعال أميري فقط وليس البتة يَرْسِنْدالياً، وأنّه خارج حقل التجربة الممكنة لا مبادىء تأليفية قبلية في أيّ محل.

وقد يكون إذن من الحكمة القول: للمقولات المحضة، من دون الشروط الصورية للحساسية، دلالة محض ترسندالية، إنما ليس لها استعمال يرسندالي، لأن مثل هذا الاستعمال هو ممتنع في ذاته، إذ يفتقر إلى كل شروط الاستعمال (في الأحكام) أعني إلى الشروط الصورية لإدراج ما يُدعى موضوعاً تحت هذه الأفاهيم. وحيث إنه يجب أن لا يكون لها إذن (كمجرد مقولات عضة) أي استعمال أمبيري ولا يمكن أن يكون لها كذلك استعمال ترسندالي، فإنه ليس لها إذن أي استعمال فيما لوعرات عن كل حساسية، أعني، لا يمكن أن تطبق على ما يدعى موضوعاً. وهي بالأحرى مجرد صورة لاستعمال الفاهمة المحضة بالنظر إلى الموضوعات بعامة وإلى التفكير، من دون أن يكون بالإمكان أن نفكر بها وحدها أي شيء أو نعينه.

إلاّ أنه يوجد هنا في الأساس وهم يصعب تجنّبه. فالمقولات لا تتأسّس من حيث مصدرها على الحساسية كالصور الحدسية المكان والزمان؛ ويبدو إذن أنها مؤهلة لتطبيق يتخطى كل موضوعات الحواس. إلاّ أنّها ليست بدورها سوى صور فكرية تتضمن فقط القدرة المنطقية على أنْ توحّد قبلياً في وعي المتنوع المعطى في الحدس؛ فإذا ما انتزعنا منها الحدس الوحيد الممكن لنا فسيكون لها من الدلالة أقل أيضاً عما لتلك الصور الحسية المحضة التي بها يعطى لنا على الأقل موضوع، في حين أنّ الطريقة الخاصة بفاهمتنا في ربط المتنوع لا يعني شيئاً على الاطلاق إنْ لم نفف إليها ذلك الحدس الذي فيه وحده يمكن أنْ يعطى هذا المتنوع. ومع ذلك عندما نسمي موضوعات معينة من حيث هي ظاهرات كاثنات حسية (phaenomena) مفرقين بين طريقتنا في حدسها وقوامها في ذاتها، فإننا نكون قد نَوينا أن نضادها نوعاً ما إما بتلك الموضوعات منظوراً اليها من حيث قوامها في ذاتها على الرغم من أنّنا لا نحدسها به، وإما بأشياء أخرى ممكنة ليست قط موضوعات لحواسنا، وأن نسميها من حيث هي موضوعات مفكرة فقط بالفاهمة، كاثنات فاهمية المحضة من دلالة بالنسبة إلى هذه فاهمية وهمل يمكن أنْ تكون نوعاً من المعرفة بها؟

 ^(*) فينومينا = الظاهرات.

^(**) نوميا.

لكن سرعان ما يحضر هنا التباس قد يحدث سوء فهم كبير: فالفاهمة عندما تنظر إلى موضوع في صلة ما وتسمّيه مجرد فينومينا، فإنها تصطنع أيضاً في الوقت نفسه خارج هذه الصلة، تصوراً عن شيء في ذاته وتتصور عندها أنه يمكنها أيضاً أنْ تصطنع أفاهيم لمثل هذا الموضوع. وحيث إن الفاهمة لا تعطي أيّ أفاهيم سوى المقولات، فإنّ الشيء بهذا المعنى الأخير، على الأقل، يجب أنْ يكون بالإمكان تفكيره بواسطة تلك الأفاهيم الفاهمية المحضة. وهكذا تنجر الفاهمة إلى عدّ الأفهوم غير المتعين البتّة الذي عن كائن فاهمي من حيث هو شيء بعامة خارج حساسيتنا، بمثابة أفهوم متعين عن كائن يمكون بطريقة ما بالفاهمة.

وعندما نفهم بنومينا شيئاً من حيث هو لا ـ موضوع لحدسنا الحسي مهملين جانباً طريقتنا في حدسه، فإن هذا الشيء سيكون عندها نومينا بالمعنى السالب. لكن لو فهمنا بذلك موضوع حدس لا حسي فسنسلم بنمط خاص من الحدس هو الحدس الذهني، إنّما لن يكون حدساً لنا ولن يمكننا أيضاً أنْ نرى إمكانه، وسيكون نومينا بالمعنى الموجب.

والحال إنَّ تعليم الحساسية هو معاً تعليم النومينا بالمعنى السالب، أعنى نظريــة الأشياء التي على الفاهمة أنَّ تفكُّرها من دون تلك الصلة بنمط حدسنا، ومن ثمَّ لا كمجرد ظاهرات بـل كأشياء في ذاتها، لكن الفاهمة تفهم معاً أنَّه لا يمكنها في هذا التجريد أنْ تقوم بأيّ استعمال لقولاتها في هذه الطريقة من النظر إلى الأشياء، لأنه ليس للمقولات من دلالة إلَّا بالنسبة إلى وحدة الحدوس في المكان والزمان، أيَّ أنَّها لا يمكنها أنْ تَعينَ قبلياً هذه الوحدة نفسها بأفاهيم ربطٍ كلية إلّا بسبب مِثاليَّة المكان والزمان وحسب. فحيث لا يمكن أنَّ توجد وحدة الزمان هذه، أي في النومينا، يتوقف كلياً كل استعمال للمقولات وكل دلالة لها، لأنَّ امكان الأشياء نفسها، التي يجب أن تتناسب مع المقولات، لا يمكن أن يُرى قط؛ وبهـذا الصدد لا يمكنني إلَّا أنْ أحيـل إلى ما قدَّمته في بداية مطلع الملاحظة العامة على الباب السابق. والحال إنَّ إمكان الشيء لا يُثبت قط بمجرد أنَّ أفهوم هذا الشيء لا يتناقض بـل فقط باسناد أفهومه إلى حدس يتناسب معه. فإذا كنًا نريد إذن أنْ نُطِّبِّق المقولات على موضوعات من حيث ننظر إليها لا كظاهـرات، فيجب علينا أنْ نضع في أساسها حدساً آخر غير الحدس الحسى، وسيكون الموضوع عندها نومينا بالمعنى الموجب. لكنْ، بما أنَّ مثل هذا الحـدس، الذي هــو حدس ذهني، يقــع خارج قــدرتنا المعـرفية تماماً، فإنَّ استعمال المقولات لا يمكن بأيِّ شكل أنْ يمتدُّ ما وراء حدود موضوعات التجربـة. وقد يكون لكائناتنا الحسية ما يتناسب معها حقاً من كاثنـات فاهميـة، وقد يكـون ثمة أيضـاً كاثنـات فاهمية ليس لقدرتنا الحسية الحدسية أيّ صلة بها البتة، لكنّ أفاهيمنا الفاهمية من حيث هي مجرد صور فكرية لحدسنا الحسَّى لن تطالها قط؛ فما نسمَّيه نومينـا إذن يجب أنْ لا يُفهم بما هـو كذلـك إلاً بمعنى سالب.

ولوطرحتُ من المعرفة الأميرية كلّ تفكير (من خلال المقولات) فيإنّه لن يبقى أيّ معرفة بساي مدوضوع، لأنّمه لا يُفكّر أيُّ شيءٍ على الإطلاق بمجرد الحدس؛ ولا يشكل تأثّر الحساسية ذاك في أيّ صلة للتصور بموضوع ما. وفي المقابل لو انتزعتُ كلّ الحدس فستبقى

صورة التفكير، أعني طريقة تعيين موضوع لمتنوَّع حدس ممكن. فالمقولات تمتد إذن أبعد من الحدس الحسي من حيث تُفكّر موضوعات بعامة دون النظر إلى الطريقة الخاصة (للحساسية) التي يمكن أن تُعطَى بها. إلاّ أنها لا تعين بذلك فَلكاً من الموضوعات أكبر لانه لا يمكننا التسليم بان مثل هذه الموضوعات يمكن أنْ تعطى لنا من دون أنْ نفترض نوعاً آخر من الحدس ممكناً غير الحدس الحسى؛ وهو ما لسنا مخوِّلين له البتة.

وأسمًّى أفهوماً احتمالياً، الأفهوم الذي لا يتضمّن أيّ تناقض والذي يترابط مع معارف أخرى بوصفه حدًّا لأفاهيم معطاة، إنما الذي لا يمكن لواقعة الموضوعي أنْ يُعرف بأيّ شكل؛ وأفهوم النومينا أيْ الشيء الذي يجب أنْ يُقكر بفاهمة محضة فقط، بوصفه لا موضوعاً للحواس وأفهوم النومينا أيْ الشيء الذي يجب أنْ يُقكر بفاهمة محضة فقط، بوصفه لا موضوعاً للحواس بل شيئاً في ذاته ليس متناقضاً البتة، لأنه لا يُمكن أنْ نزعم عن الحساسية أنّها نوع الحدس الحويد الممكن. أضف، إنّ هذا الأفهوم ضروري كي لا تُملًد الحدس الحسي حتى الأشياء في ذاتها وبالتالي كي نَحدً المصداقية الموضوعية للمعرفة الحسية (لأنّ ما تبقى مما لا تطاله، يسمى لذلك نومينا للإشارة إلى أن تلك المعارف لا يمكن أن يتسع مجالها لكل ما تفكره الفاهمة). أخيراً ليس من الممكن رؤية إمكان مثل هذه النومينا، وخارج فلك الظاهرات ليس سوى نطاق فارغ (بالنسبة إلينا)؛ أعني إنّ لدينا فاهمة تمتدّ احتمالياً أبعد من هذا الفلك، إلّا أنه ليس لدينا حدس أو حتى أفهوم لحدس ممكن يمكن أنْ يعطينا موضوعات خارج حقل الحساسية، فيسمح للفاهمة أن تستعمل إخبارياً فيها يتعدى الحساسية. فأيهوم النومينا هو إذن مجرد أفهوم حدّي، يَعدُ من ادعاءات الحساسية، فليس له سوى استعمال سالب إذن. إلّا أنه ليس خرافة اعتباطية بل يترابط على العكس مع محدودية الحساسية من دون أنْ يمكنه مع ذلك إقامة شيء إيجابي خارج نطاقها.

إن تقسيم الموضوعات إلى فينومينا ونومينا، والعالم إلى عالم حسي وعالم فاهمي، لا يمكن إذن يُقبل بمعنى موجب على الرغم من أنه يمكننا التسليم دون شك بتقسيم الأفاهيم إلى حسية وذهنية، لأنه لا يمكن أن نُعين أي موضوع لهذه الأحيرة، ولا أن نعطيها من ثم أي مصداقية موضوعية. فعندما نبتعد عن الحواس، كيف نريد أن نجعل من المفهوم أن مقولاتنا (التي ستكون الأفاهيم الوحيدة المتبقية للنومينا) ما تزال تعني شيئاً أينها كان؟ إذ حتى تكون على صلة بشيء ما، يجب أن يعطى لها أكثر من وحدة التفكير، أعني أنه يجب أن يكون لدينا أيضاً حدس ممكن يمكن أن تطبق عليه. فأفهوم النومينا منظوراً إليه كمجرد أفهوم احتالي، يبقى رغم ذلك لا مقبولاً وحسب بل لا بد منه أيضاً كأفهوم يضع حدوداً للحساسية، لكنه لن يكون عندها موضوعاً معقولاً خاصاً لفاهمتنا، بل إنّ فاهمة ينتمي هو إليها هي بحد ذاتها احتمالً "هو: أن تعرف موضوعها لا سياقيًا بالمقولات بل حدسياً بحدس لا حسيّ، بحيث لا يمكننا أنْ نصطنع أدن تصوّر عن امكانها. والحال إنّ فاهمتنا تحظى بهذه الطريقة بتوسع سالب، أعني إنّها لا تكون عدودة بالحساسية بل تكون بالأحرى هي التي تحدها عندما تسمى الأشياء في ذاتها (لا من حيث

^(*) Problema (انظر لاحقاً هامش ص 182).

هي ظاهرات) نومينا. لكنها سرعان ما تضع أيضاً حدوداً لذاتها: أن لا تعرف النومينا من خلال المقولات وبالتالي أن لا تفكرها إلّا تحت اسم شيء مجهول.

إلاّ أنني أجد في كتابات المحدثين استعمالاً غتلفاً تماماً لتعبيري العالم المحسوس والعالم المعقول المعقول المعتمى القدماء، الأمر الذي ليس فيه أي صعوبة حقاً، إنحا الذي لا نصادف فيه أيضاً سوى لغو فارغ. فَحَسَب هذا الاستعال، استحسن بعضُهم أنْ يُسمِّي الظاهرات من حيث هي محدوسة، عالم الحواس، ومن حيث يُفكَّر ترابُطها بموجب قوانين فاهمية كلية، عالم الفاهمة. ويمثل علم الفلك النظري الذي يعرض محصلة مراقبة الساء المنجمة وحسب، العالم الأول، وفي المقابسل يُمثّل علم الفلك التاملي (المشروح وفق سسسام العالم الكوبرنيقي مثلاً أو وفق قوانين الجاذبية النيوتُنية)، العالم الثاني أي العالم المعقول. لكن مثل هذا الحلط اللفظي هو مجرد خدعة سَفْسطية يلجأ المرء إليها للتهرّب من سؤال صعب بأن يُسخّف معناه حسب راحته. ومع أنّ العقل والفاهمة يُستعملان بالنسبة إلى الظاهرات فإنّ السؤال هو مل يكون لهما استعال أيضاً عندما يكون الموضوع لا ظاهرة (نومينا)؛ وهمو إنما يؤخذ بهذا المعنى عندما يفكّر فيه كمجرد معقول، أعني كمعطى للفاهمة وحسب، وليس البتة للحواس المعنى عندما يفكّر فيه كمجرد معقول، أعني كمعطى للفاهمة (وحتى في التصور النيوتني لبنيان العالم) استعال يرسِّدالي محكن ينطبق على النومينا إنطباقه على موضوع؟ على هذا السؤال، كنا قد أجبنا بالنفي.

فعندما نقول إذن: الحواس تصور لنا الموضوعات كها تظهر وتصوّرها الفاهمة كها هي، يجب أنْ لا نفهم هذا التعبير الأخير بمعنى ترسندالي بل بمعنى أمپيري فقط، وهو: كيف يجب أنْ تُتصوّر في الترابط الشامل للظاهرات بوصفها موضوعات للتجربة وليس حسب ما قد تكون خارج الصلة بتجربة مكنة، وبالتالي بالحواس بعامة، أي بوصفها موضوعات للفاهمة المحضة. إذ إن هذا يبقى أبداً مجهولاً لدينا، بل يبقى مجهولاً لدينا أيضاً ما إذا كانت مثل هذه المعرفة الترسندالية (الغريبة) عكنة اطلاقاً، وعلى الأقل من حيث تقع تحت مقولاتنا العادية. فيلا يمكن أنْ تعين الفاهمة والحساسية عندنا موضوعات الا بربطها. وعندما نفصلها يكون لدينا حدوس من دون أفاهيم، أو أفاهيم من دون حدوس، وفي الحالتين تصورات لا يمكن أنْ ننسبها إلى موضوع معينً.

وإذا كان ما يزال أحدهم، بعد كل هذه الإيضاحات، يتردد في التخلي عن الاستعمال محض الترسندالي للمقولات، فليحاول أنْ يستعملها في مزعم تثاليفي واحد. إذ إنّ المنزعم التحليلي لا

⁽¹⁾ يجب أن لا نستدل هذا التعبير بتعبير العالم الذهبي كها جرت العادة في البيان الألماني، لأن المعارف وحدها هي دهنية أو حسية. أما ما لا يمكه أن يكون إلا موضوعاً لضرب من ضروب الحدس، وشيئاً من الأشياء إذن فيجب أن يسمى (رغم خشونة اللفظ)(") معقولاً أو محسوساً.

^(*) اشارة إلى صعوبة اللفظ الألماني intellektuel= معقول مدل intellektuel = ذهني (م. و).

^(**) أو عير المألوفة ausserordentliche وقد قرأها بعضهم aussersinntich = عير الحسية (م. و).

يذهب بالفاهمة بعيداً. وهي من حيث لا تهتم في هذا الأخير إلا بما سبق أنْ فُكُر في الأفهوم، تترك دون بت مسألة ما إذا كان هذا الأفهوم في ذاته على صلة بالموضوع، أم كان يعني فقط وحلة التفكير بعامة (التي تُهيل تماماً الطريقة التي قد يعطى بها الموضوع)؛ ويكفيها أنْ تعلم ماذا يوجد في أفهومها، وسيّان لديها إلى ماذا يعود الأفهوم. فليُحاوِلُ إذن هذا الأمر مع مبدأ تأليفي، وترّسندالي مزعوم مثال «كل ما هو كائن يوجد كجوهر أو كتعين ملازم له» و «كل حادث يوجد كمسبّب لشيء آخر أي لسببه» الخ. لكني أسأله، من أين يريد أنْ يأخذ هذه القضايا التأليفية حين يجب أنْ تصدق الأفاهيم لا بالنسبة إلى تجربة ممكنة بل إلى أشياء في ذاتها (نومينا)؟ وأين ذلك الثالث اللازم أبداً للقضية التأليفية من أجل أن يربط فيها الأفاهيم التي ليس بينها أي قرابة منطقية (تحليلة) بعضاً ببعض؟ إنّه لا يمكنه أنْ يبرهن قضيته قط، وأكثر من ذلك لن يمكنه البت أن يسوّغ لنفسه إمكان مثل هذا المزعم المحض من دون الاستعانة بالاستعال الفاهمي المنهيري ومن دون التخلي نهائياً بذلك عن الحكم المحض من دون الاستعانة بالاستعال الفاهمي عضة وعض معقولة هو أفهوم فارغ كلياً من كلِّ مبادىء تطبيقها لأنه لا يمكن تخيل أي طريقة لكيف يجب أنْ تعطى. والفكرة الإحتالية التي تترك لها، مع، ذلك المجال مفتوحاً، تصح فقط كسكان فارغ لحصر المبادىء الأميرية من دون أنْ تتضمن أو تملك موضوعاً آخر للمعرفة خارج كسكان فارغ للمادىء.

تذييل

في التباس الأفاهيم التفكرية من جراء خلط الاستعمال الفاهمي الامپيري بالاستعمال الترسندالي

ليس للمتفكرة (reflexio) أيّ شغل مع الموضوعات بالذات من أجل أن تستمد منها مباشرة أفاهيمها بل هي حالة الذهن التي فيها نتهياً أولاً لاكتشاف الشروط الذاتية التي بجوجبها يمكن أن نصل إلى الأفاهيم. وهي وعي علاقة تصورات معطاة بمصادرنا المعرفية المختلفة، وعياً بُمِن من خلاله وحده أنْ تُعين علاقة بعضها ببعض تعييناً صحيحاً. والسؤال الأول الذي يُطرح قبل أيّ معالجة لتصوراتنا هو: في أيّ قدرةٍ معرفية ينتمي بعضها إلى بعض؟ هل الفاهمة هي التي تقرنها أو تقارن بينها أم الحواس؟ وثمة كثير من الأحكام نسلم بها بفعل العادة أو نربطها بفعل اليّل؛ وحيث إنّه لا يسبقها أو لا يتليها على الأقل، أيّ تفكر على سبيل النقد، فإنها تُعدّ بمثابة أحكام وحيث إنّه لا يسبقها أو لا يتليها على الأقل، أيّ تفكر على سبيل النقد، فإنها تُعدّ بمثابة أحكام أصلها في الفاهمة. وليست كل الأحكام بحاجة إلى فحص، أعني إلى انتباهٍ إلى مبادىء صدقها؛ لأنها عندما تكون يقينية دون توسّط مثال «بين نقطتين لا يوجد سوى خط واحد مستقيم» لا يمكننا أن نشير بصددها إلى علاقة للحقيقة أقرب من تلك التي تعبّر هي عنها. لكن كلّ الأحكام، بل كل مقارناتها هي بحاجة إلى تفكّر، أعني إلى أن نميّز إلى أيّ مَلكةٍ معرفية تنتمي الأحكام، بل كل مقارناتها هي بحاجة إلى تفكّر، أعني إلى أن نميّز إلى أيّ مَلكةٍ معرفية تنتمي الأحكام، بل كل مقارناتها هي بحاجة إلى تفكّر، أعني إلى أن نميّز إلى أيّ مَلكةٍ معرفية تنتمي

الأفاهيم المعطاة والفعل الذي به أقرّب بين التصورات بعامة والمَلكة المعرفية التي توجد فيها، والذي به أميّز ما إذا كانت مقارنة بانتهائها إلى الفاهمة المحضة أم إلى الحدس الحسي، أسميه التفكّر الترسندالي. أما العلاقات التي يمكن فيها للأفاهيم أنْ ينتمي بعضها إلى بعض في حالة ذهنية واحدة، فهي علاقات الهوية والاختلاف والتوافق والتنافر والجواني والبراني وأخيراً القابل للتعين و التعيين (المادة والصورة). وتعيين هذه العلاقات تعييناً صحيحاً، يستند إلى معرفة ما إذا كانت الحساسية أو الفاهمة هي الملكة المعرفية التي فيها ينتمي بعضها إلى بعض ذاتياً. ذلك أن اختلاف هاتين الملكتين يحدث فرقاً كبيراً في المطربقة التي يجب أنْ نفكر بموجبها تلك المعلاقات.

قِبل إصدار أحكام موضوعية، نقارن الأفاهيم كي نصل إلى الهويّـة (هُوِّيَّة عدة تصـورات تحت أفهوم واحد) من أجل أحكام كلية، أو إلى الاختلاف من أجل انتاج أحكـام جزئيـة، وإلى التوافق الذي يُنتج أحكاماً موجبة أو إلى التنافر الذي يعطي أحكاماً سالبة إلخ. . ولهـذا السبب يجب علينا على ما يبدو أنْ نُسمي الأفاهيم المعْنيَّة أفـاهيم مقارنــة (conceptus comparationis). لكن حيث إنَّه يمكن أنَّ يكون للأشياء علاقة مزدوجة بملكتنا المعرفية، أعنى بالحساسية وبالفاهمة، عندما تتعلق المسألة لا بالصورة المنطقية بل بمضون الأفـاهيم، أعنى بمعرفـة ما إذا كـانت الأشياء نفسها هي هي أو مختلفة وما إذا كانت متوافقة أم لا، وحيث إنَّ الـطريقة التي بهــا ينتمي بعضها إلى بعض، تخضع للموضوع الذي تنتمي إليه، فإنّ التفكّر الترسندالي، أعنى علاقة التصورات المعطاة بواحد من نمطيُّ المعرفة، يمكنه وحده أنْ يعينِّ علاقتها فيها بينها؛ ومعرفة مـا إذا كانت الأشياء هي هي أو مختلفة، ومـا إذا كانت متـوافقة أم لا، لا يمكن أن تُبَتُّ مبـاشرةُ انـطلاقاً من الأفاهيم نفسها بمجرد المقارنة (comparatio)، بل بأن غيِّز أولًا النمط المعرفي الذي تنتمي إليه بواسطة التفكر (reflrxio) الترسندالي. وقد يمكن القول إذن إنّ التفكّر المنطقي هو مجرد مقارنة لأنَّنا فيه نصرف النظر نهائياً عن ملكة المعرفـة التي تنتمي إليها التصــورات المعطَّاة، التي يجب أنَّ تعامل إذن، من حيث تجد مستقرها في الذهن، كمتجانسة؛ إلَّا أنَّ التفكر الترسندالي (الذي يعود إلى الأشياء نفسها) يتضمن مبدأ إمكان مقارنة التصورات فيها بينها مقارنة موضوعية، فهو إذن تفكر مختلف كثيراً عن التفكّر الآخر، لأن الملكة المعرفيـة التي تنتمي إليها التصــورات ليست هي نفسها في الحالتين، والتفكّر الترسندالي واجب لا بمكن أنْ يعفى منه من يريد أن يُصدِر عـلى الأُسياء حكماً قبلياً ما، ونريد الآن أنْ نتناول هذا التفكُّر، وسيفيدنا في إلقاء كثير من الضوء عـ لم تعيين عمل الفاهمة الخاص.

1) الهُويّة والاختلاف. عندما يمثل موضوع لنا عدّة مرات، إنما في كل مرة مع التعينات الباطنة نفسها (الكيفوالكم)، يكون، إذا ما صحّ كموضوع للفاهمة المحضة، هو هو، وهو هو بالضبط دائماً ولا يكون كثيراً بل شيئاً واحداً (identitas numerica)، أما إذا كان ظاهرة، فإن المسألة لا تعود مسألة مقارنة أفاهيم بل مها كانت الظاهرة هي هي من هذه الناحية، فإن

^(*) هُويَة بالعدّ.

اختلاف الأمكنة التي تحتلها في وقت واحد هو مبدأ كاف للاختلاف العددي لموضوع (الحواس) نفسه. ففي نقطتي ماء يمكن أن شهمل كلياً كلّ اختلاف باطن (في الكيف أو في الكم) ويكفي أن نحلس بها معاً في أمكنة مختلفة كي نراهما عددياً مختلفتين. وقد عَدَّ لايبتس الطاهرات بمثابة أشياء في ذاتها وبالتالي بمثابة معقولات، أعني بمثابة موضوعات للفاهمة المحضة (على الرغم من أنه أعطاها اسم الظاهرات بسبب غموض تصوراتها) ولذا كان مبدأه في اللامتهايزات -princi (") (princi كان مبدأه في اللامتهايزات -princi إلى المحساسية، ويما أن الفاهمة ليس لها بصدها أي استعهال محض بل مجرد استعهال أمهيري، فإن الكثرة والاختلاف العددي باديان من خلال المكان نفسه كشرط للظاهرات الخارجية. ذلك أن الكثرة والاختلاف العددي باديان من خلال المكان نفسه كشرط للظاهرات الخارجية، وهو بذلك أن بخزء من المكان على الرغم من أنّه مشابه تماماً ومساو لجزء آخر، فإنّه يقع خارجه، وهو بذلك بالضبط جزء مختلف عن الجزء الأول ويضاف إليه ليشكل مكاناً أكبر، ويجب أن يكون الأمر نفسه على هذا النحو من ثَمَّ بالنسبة إلى كل ما هو في الوقت عينه في مواضع مختلفة من المكان، نفسه على هذا النحو من ثَمَّ بالنسبة إلى كل ما هو في الوقت عينه في مواضع مختلفة من المكان، أيًّ كان شَبهه وأياً كانت مساواته من جهة أخرى.

2) التوافق والتنافر. عندما لا نتصور الواقع إلا من خلال الفاهمة المحضة (realitas المنافر والتنافر وعلى التوافع الله من خلال الفاهمة المحضة (realitas مربوطة في حامل واحد وأنْ ينسخ بعضها نتائج بعض، ومن نوع 3-3 = صفر. وعلى العكس، فإنّ الواقع في الظاهرة (realitas phaenomenon) يمكن بالطبع أنْ يجمل تنافراً بين الوقائع، ويمكن لواحد من بين تلك المتحدة في حامل واحد أن يقوم كلياً أو جزئياً نتيجة للآخر على غرار قوتين محركتين على خط مستقيم واحد بحيث تجذبان أو تدفعان نقطة ما في اتجاهين مختلفين، أو أيضاً على غرار لذة توازى ألماً.

3) الجواني (***) والبراني. في موضوع من موضوعات الفاهمة المحضة، وحمده جوّاني ذاك الذي ليس بينه وبين شيء مختلف عنه أيّ صلة (من حيث الوجود). وعلى العكس فإن التعيّنات الباطنة لجوهر فلاهرة في المكان ليست سوى علاقات وهو نفسه ليس، بأسره، سوى مجموعة من مجرّد إضافات. فالجوهر في المكان، لا نعرفه إلاّ من خلال القوى التي هي فاعلة فيه، إمّا لكي تَشُد قوى أخرى (الجنْب أو لكي تمنعها من الدخول (النبذ واللانفاذ) ولا نعرف خصائص أخرى تشكل أفهوم الجوهر الذي يظهر في المكان والذي نسمّيه مادة. وعلى العكس فإنّ كل جوهر بوصفه موضوعاً للفاهمة المحضة، يجب أنْ يكون له تعينات وقوى باطنة تعود إلى الواقع الجوّاني. لكن ما الذي يمكن أنْ أفكره بمثابة أعراض باطنة إنْ لم يكن ذاك الذي يقدّمه لي حسيّ

^(*) مبدأ هُويّة اللامتهايزات.

^(**) واقع نوميني.

^(***) الجواني = das Innere يدل على حوّانية الشيء في داته، والباطن inner هو نَعْت ولتعين الطاهرات داتياً = بالنسبة إلى اللذات العارفة. ولما كان لايبنتس يرى أننا نتصور الأنسباء كما هي في داتها انتفى عنده هذا التمييز، وجره ذلك إلى ضرورة افتراص جميع الجواهر ذوات. وقد اعتمدتُ هذه التسمية المنوعة للفظ الألماني المتشابه بهدف إظهار هذا الفارق (م. و).

الباطن، أعني ما هو نفسه تفكير أو ما شابه؟ وهكذا جعل لائينتس من جميع الجواهر إذْ تصوّرهـا بمثابة نومينا. بل جعل من عناصر مادية بعد أنْ طرح منها بالفكر كل ما يمكن أن يدل على إضافة برّانية، وطرح بالتالي التركيب أيضاً، جعل منها ذواتٍ بسيطة تتمتع بملكات تصورية، وبكلمـة: مونادات.

4) المادة والصورة. وهما: أفهومان يصلحان كأساس لكلُّ تفكر آخر لشدَّة ارتباطهما الـوثيق بكل استعمال للفاهمة، وتَعْنى المادة المُتعينِّ بعامة والصورة تعيّنه (وكلاهما بالمعنى الترسنــدالي) لأننا نهمل جانباً كلُّ فارق في ما هو معطى وفي الطريقة التي بها يتعيـن. وقـديماً كـان المناطقـة يسمُّون العمام مادةً والاختلاف النوعي صورةً. وفي كمل حكم يمكن أن نسمى الأفاهيم المعطاة مادة منطقية (للحكم) وعملاقة همذه الأفاهيم (بـواسطة الـرابطة) صورة للحكم. وفي كل مـاهيّــة، عناصرها المكوِّنـة (essentialia) هي المادة؛ والـطريقة التي بهـا تتحد هـذه العنـاصر في شيء هي الصورة الماهوية. أضف أنه بالنسبة إلى الأشياء بعامة، كان الواقع اللامحدود يُعَدّ بمثـابة مـادة كلُّ إمْكان، أما حدُّه (النفي) فيعدّ بمثابة الصورة التي يَتميّز شيء من الأشياء الأخرى وفقاً لأفاهيم يِّرْسِنْدَالية. ذلك أنَّ الفاهمة تطلب أولاً أنْ يكون الشيء معطى (على الأقبل في الأفهوم) حتى يمكن تعبينه بطريقة ما. وهكذا تتقدّم المادة على الصورة في أفهوم الفاهمة المحضة، ولذا يسلّم لايبنتس أولًا بالأشياء (المونادات) ومن ثم بملكتها التصوريـة جوانيّـاً كي يؤسس عليها من بعـدُ علاقتها البرانية واشتراك حالاتها (أعني التصورات). وعليه لم يكن المكان والزمان ممكنين، الأول إِلَّا بعلاقة الجواهر، والثاني إلَّا باقتران تعيَّناتها فيها بينهـا كمبادىء ونتـائج. وكــان يجب أنْ يكون الأمر على هذا النحو بالفعل لو أنَّ الفاهمة المحضة كان بإمَّكانها أنَّ تكون على صلة لا _ متوسطة بالموضوعات، ولـوكان المكـان والزمـان تعيّنات لـلأشياء في ذاتهـا. لكن لمّا كـانا مجــرد حدسينٌ حسيين بهما نُعينَ كلُّ الموضوعات بوصفها ظاهرات وحسب، فإنَّ صورة الحدس (بـوصفها قـواماً ذاتياً للحساسية) ستتقدم على كل مادة (الاحساسات)، وسيتقدم من ثمُّ المكان والزمان على كـل الظاهرات وكل معطيات التجربة، ويجعلان بالأحرى هذه المادة ممكنة ولم يكن بإمكان الفيلسوف التذهيني أنْ يقبل بأن تسبق الصورة الأشياء نفسها وأن تعيُّن إمكانها كذلك؛ وكان ذلك رفضاً مشروعاً تماماً لأنَّه ينطلق من أننا نحدس الأشياء كها هي (وإنَّ بتصور غـامض). لكن بما أنَّ الحدس الحسي هو شرط ذاتي خاص كلياً ويؤسس قبلياً كل إدراك، وبما أنَّ صورته أصلية، فإنَّ الصورة معطاة مستقلة بذاتها، ومن الخطأ الظنُّ أنَّ المادة (أو الأشياء نفسها التي تـظهر) يجب أن تكون أساساً (كما من الخطأ أنه يجب الحكم بمجرد أفاهيم) بل إن امكانها يفترض بالأحرى حدساً صورياً معطى (الزمان والمكان).

ملاحظة حول التباس الغاهيم التفكرية

اسمحوا لي أن أسمى موضعاً ترسندالياً الموقع الذي نعينه لأفهوم إن في الحساسية أو في الفاهمة المحضة. وعلى هذا النحو، سيشكل الحكمُ على الموقع الذي يرجع إلى كل أفهوم حسب تنوع استعاله، والإرشاد إلى تعين موضع لكلَّ من الأفاهيم وفقاً لقواعد، سيشكلان الطوبيقا

الترسندالية؛ وهي تعليم سنحترز به جذرياً من مفاجآت الفاهمة المحضة ومن الأوهام الناتجة عنها. وذلك لأنه يميّز دائماً إلى أيّ ملكة معرفية تنتمي الأفاهيم أصلاً. ويمكن أنْ نسمي أيّ مفهوم وأيّ عنوان تدخل تحته معارف عدة، موضعاً منطقياً. وعلى هذا تتأسس طوبيقا أرسطو المنطقية التي كان يمكن للفصحاء والخطباء أن يستخدموها للبحث، تحت عناوين معينة للفكر، عن أفضل ما يلائم المادة المقترحة ليماحِكوا به مع ظاهرٍ من التعمق، أو يُتَرْثروا فيُطنِبوا.

وعلى العكس، إن الطوبيقا الترسندالية لا تتضمن سوى العناوين السابقة الأربعة لكل مقارنة أو تمييز؛ وهذه تتميز عن المقولات في أنها لا تعرض الموضوع وفق أفهومه (كماً وواقعاً) بل تعرض فقط مقارنة التصورات، السابقة على أفهوم الأشياء، في كل تنوعها. لكن هذه المقارنة تحتاج بدءاً إلى تفكّر، أعني إلى تعيين للموضع الذي تنتمي إليه تصورات الأشياء المقارنة لمعرفة ما إذا كانت الفاهمة المحضة هي التي تفكرها أم أن الحساسية هي التي تعطيها في الظاهرة.

ويمكن أن نقارن منطقياً الأفاهيم دون أن نهتم بمعرفة إلى ماذا تنتمي أشياؤها، إلى الفاهمة بوصفها نومينا، أم إلى الحساسية بوصفها فينومينا، لكن، إذا أردنا بهذه الأفاهيم الوصول إلى الموضوعات، فإنه يلزمنا بدءاً تفكر ترسندالي يعين لأي ملكة معرفية يجب أن تكون موضوعات، فلقاهمة المحضة أم للحساسية. ومن دون هذا التفكر ساستعمل تلك الأفاهيم استعمالاً غير آمن بالمرة، وستتولّد مبادىء تأليفية متوهمة لن يقرّها العقل النقدي، بل ستستند فقط إلى التباس ترسندالى، أعنى إلى خلط الموضوع الفاهمي المحض بالظاهرة.

ولأن لايبنتس الشهير قد افتقر إلى مثل هذه الطوبيقا الترسندالية وانخدع بالتالي بالتباس الأفاهيم التفكرية، فقد أقام سستاماً ذهنياً للعالم أو هو ظن بالأحرى أنه يعرف القوام الجوّاني للأشياء بمقارنة جميع الموضوعات بالفاهمة وبأفاهيم تفكيره الصورية المجردة وحسب. وتزوّدنا لوحة أفاهيمنا التفكرية بميزة غير متوقعة، إذ تظهر للعيان الطابع المميّز لمذهبه في كل أجزائه، ومعاً المبدأ الموجّه لطريقة التفكير الخاصة تلك، الذي لا يستند إلا إلى سوء فهم. فقد قارن جميع الأشياء فيها بينها بواسطة الأفاهيم وحسب، فكان من الطبيعي أنْ لا يجد اختلافات غير تلك التي تحمل معها الخاصة شروطاً أصلية، لأن الحساسية لم تكن عنده سوى نمط تصوري غامض وليس اختلافاتها الخاصة شروطاً أصلية، لأن الحساسية لم تكن عنده سوى نمط تصوري غامض وليس مصدراً خاصاً للتصورات؛ وكانت الظاهرة عنده تصوّراً للثيء في ذاته، إنما تصوّر يختلف من حيث الصورة المنطقية عن المعرفة بالفاهمة، لأنه يُدخل في أفهوم الشيء من جراء افتقاره المعهود حيث الصورة المنطقة عن المعرفة بالفاهمة، لأنه يُدخل في أفهوم الشيء من جراء افتقاره المعهود واحدة: كان لا يبنتس يُدَهِّن الظاهرات كها كان لوك يُحسِّس جميع الأفاهمة كيف تعزلها عنه. وبكلمة واحدة: كان لا يبنتس يُدَهِّن الظاهرات كها كان لوك يُحسِّس جميع الأفاهمة السوى أفاهيم تفكرية النوغوني (٥٠ (لو سمح لي باستخدام هذه التعابير)، أعني، إنه لم يعدها سوى أفاهيم تفكرية النوغوني (١٠ (لو سمح لي باستخدام هذه التعابير)، أعني، إنه لم يعدها سوى أفاهيم تفكرية

^(*) Noogonie لفط ولَده كنط من اليومانية: سوس = العقل، وغونيا = التكون أو النشأة. فالنوغونيا هي تكون العقل، إنسارة إلى مذهب لوك في تحليل العقل البشري إلى أفكار بسيطة ورد هده إلى انطباعات حسية. (م. و).

أميرية إنما مجردة. وبدل النظر إلى الفاهمة والحساسية كمصدرين للتصورات مختلفين تماماً إنما كمصدرين لا يمكن أن يحكما على الأشياء بصدق موضوعي إلا باقترانهها، اكتفى كل واحد من هذين الرجلين العظيمين بمصدر من المصدرين كان في رأيه على صلة بالأشياء في ذاتها، في حين كان المصدر الأخر لا يفعل سوى أن يخلط تصورات المصدر الأول أو أن ينسّقها.

كان لايبنتس يقارن إذن، وفي الفاهمة وحسب، موضوعــات الحواس بعــدِّها أشيــاء بعامــة. أولاً: من حيث يجب أن تحكم عليها بوصفها هي هي أو مختلفة. وحيث لم يكن نصب عينيه سوى أفاهيم تلك الموضوعات وليس موقعها في الحدس الـذي يمكن أن تعطى المـوضوعــات فيـه وحسب، وحيث لم يُعر أيّ اهتمام إذن لموضع تلك الأفاهيم الترسندالي (ما إذا كــان يجب أن يُعدّ الموضوع بين الظاهرات أو بين الأشياء في ذاتها)، كنان لا بندُّ لنه من أنَّ ينوسع مبيداًه في الـلامتهايـزات، الذي يصـدق فقط على أفـاهيم الأشياء بعـامة، لجعله يـطال أيضاً مـوضوعـات الحواس (") mundus phaenomenon) ومن أن يظن أنّه بذلك قد وسّع توسيعاً غير يسمير معرفة الطبيعة. وبالطبع، لا يمكنني أن أعدّ أيّ نقطة ماء مختلفة عن نقطة أخرى، إذا كنت أعرفهما كشيء في ذاته وفق كل تعيناتها الباطنة، وإذا كان أفهومها هو هـو أفهوم كـلٌ نقطة أخـرى. لكن إذا كانت هذه النقطة ظاهرة في المكان، فإن موضعها لن يكون في الفاهمة (بين الأفاهيم) وحسب بل في الحدس الحسي الخارجي (في المكان) وستكون جميع المواضع الفيزيائية حيادية تماماً بــالنسبة إلى التعينات الباطنة للأشياء. ويمكن لموضع = ((ب)) أن يستقبل شيئاً شبيهاً ومساوياً تماماً لشيء آخر قائم في موضع = ((أ)) تماماً كما يمكنه ذلك مهما كمان الشيء الأول مختلفاً في البياطن عن الثاني. فاختلاف المواضع بحدّ ذاته ومن دون شروط أخرى يجعل تعدّد الأشياء بوصفها ظاهرات وتميَّزها، لا ممكنين وحسب، بل ضروريان أيضاً. وهذا القانون في الظاهر ليس قانـوناً للطبيعـة، إنه فقط قاعدة تحليلية لمقارنة الأشياء بمجرد أفاهيم.

ثانياً: إنّ مبدأ: أنّ الوقائع (كمجرد إثبات) لا تتناقص البتة منطقياً بعضاً مع بعض: هو مبدأ صادق كلياً من حيث علاقة الأفاهيم، إلّا أنّه لا يَعْني شيئاً على الاطلاق لا بالنسبة إلى الطبيعة ولا بالنسبة إلى شيء في ذاته (ليس لدينا عنه أيّ أفهوم) أينها كان، ذلك أنّ التنافر الواقعي يوجد في كل مرة يكون فيها ((أ - ب)) = ((صفر))، أعني واقعة مربوطة بأخرى في حامل واحد بحيث ينسخ الواحد فِعل الآخر، الأمر الذي تظهره للعيان دائماً جميع العوائق وكل ردود الفعل في السطبيعة التي يجب أن تسمى من حيث تعتمد على القوى: realitatis (٥٠٠ phaenomena ويكن للميكانيكا العامة نفسها أن تُظهر في قاعدة قبلية الشرط الأمهيري لهذا التنافر بالنظر إلى تضاد الاتجاهات، وهو شرط لا يعني شيئاً قط لأفهوم الواقع الترسندالي. وعلى المرغم من أن السيد لايبنتس لم يعلن ذلك المبدأ بكل الإطناب الذي يليق بمبدأ جديد، فقد استخدمه من أجل مزاعم جديدة، وأدخله أحلاقه صراحةً في مذهبهم الملايبتسي - المؤلفي،

^(*) عالم الظاهرات.

^(**) وقائع طاهرتية

وحسب هذا المبدأ: كل الشرور مثلاً ليست سوى نتائج حدود المخلوقيات، أعني سوى مسالب، لأن السلب هو وحده الذي يناقض الواقع (الأمر الذي هو صادق حقاً في بحرد أفهوم شيء بعامة إنما ليس في الأشياء بوصفها ظاهرات). ويرى أتباعه كذلك، أنه ليس من الممكن وحسب بل أيضاً من الطبيعي أنْ يجمعوا في ماهية واحدة كل الواقع دون أنْ يخشوا أي تنافر لأنهم لا يعرفون أي تنافر آخر غير التناقض (الذي به يُنسخ أفهوم الشيء عينه) وينسون تنافر الضير المتبادل الحاصل عندما ينسخ سبب واقعي مسبب سبب آخر لأننا، لا نعثر على شروط تصور هذا التنافر إلا في الحساسية.

ثالثاً: ليس لمونادولوجيا لايبنتس من مبدأ آخر سوى أن هذا الفيلسوف كان ينظر إلى الفرق بين الجوّاني والبرّاني بالعلاقة مع الفاهمة وحسب، ويرى أنّ على الجواهر بعامة أنْ يكون لها شيء جواني وحُرّ إذن من كلِّ العلاقات الخارجية، ومن ثمّ أيضاً من المتركيب. فالبسيط هو إذن أساس جوّاني الأشياء في ذاتها، لكن جوّاني حالتها لا يمكن أن يقوم في الموضع والهيئة والملامسة والحركة (تعيّنات هي كلها علاقات برّانية) ولا يمكن أن ننسب للجواهر من ثم أيّ حالة باطنة والحركة التي نعين بها نحن حسنا باطناً، أعني حالة التصورات. وهكذا أقيمت المونادات التي يجب أن تشكل المادة الأولية للعالم بأسره، إنما التي تقوم قوتها الفاعلة فقط في تصورات لا فعل لها أصلاً إلّا في ذاتها.

لكن من جرّاء ذلك أيضاً يجب على مبدأ اشتراك الجواهر المكن فيها بينها أن يكون تنافهاً مسبقاً، ولا يمكنه أن يكون تأثيراً فيزيائياً. إذ بما أنّ كل شيء لا شغل له إلا مع الجوّاني، أيْ مع تصوراته، فإن حالة تصورات جوهر لا يمكن أنْ تكون اطلاقاً مربوطة ربطاً فاعلاً مع حالة جوهر آخر، بل كان يجب سبب ثالث يؤثّر عليها جميعاً بحيث يجعل حالاتها تتناسب فيها بينها، ويكون ذلك لا بعناية ظرفية مبذولة في كل حالة خاصة (systema assistentiae) بل بوحدة الفكرة عن سبب يصدق في كل الحالات ومنه تتلقّى جميعها، بموجب قوانين كلية، وجودها وديمومتها ومن ثم تناسبها المتبادل.

رابعاً: يصدر مذهبه الشهير في الزمان والمكان الذي يقوم على تَذْهِين أشكال الحساسية هذه، عن خداع التفكّر الترسندالي نفسه حصراً: فإذا أردتُ أنْ أتصور بمجرد الفاهمة علاقات الأشياء البرانية، فإنّ ذلك لا يمكن أنْ يحصل إلاّ بواسطة أفهوم تفاعلها المتبادل. وإذا كان علي أنْ أربط حالة شيء بعينه بحالة أخرى، فإن ذلك لا يمكن أنْ يحصل إلاّ وفق نسق المبادىء والنتائج. وعلى هذا النحو كان لايبتس يتصور المكان بمثابة نسق معين في اشتراك الجواهر، والزمان بمثابة التسلسل الدينامي لحالاتها. إلاّ أنه كان يعزو ما يبدو أنها يتضمنانه من خاص ومستقل في الأشياء، إلى غموض هذين الأفهومين اللذين يجعلاننا نرى ما هو مجرد صورة للعلاقات الدينامية بمثابة حدس خاص قائم في ذاته وسابق على الأشياء نفسها. كان المكان والزمان إذن الصورة العقلية لاقتران الأشياء في ذاتها (للجواهر وحالاتها). لكن الأشياء كانت جواهر معقولة (substantiae noumena). وكان يريد مع ذلك أن يجعلنا نحسب هذه الأفاهيم جواهر معقولة (substantiae noumena).

بمثابة ظاهرات، لأنه لم يكن يولي الحساسية أيّ نمط حدسي خاص، بـل كان يبحث في الفاهمة عن كل التصورات بما فيها التصور الأمهيري لـلأشياء، فـلا يترك للحـواس إلاّ بؤس مهمة خلط تصورات الفاهمة وتشويهها.

لكن حتى لو أمكننا أنْ نقول عن الأشياء في ذاتها قولاً تأليفياً بالفاهمة المحضة (وهو أمر ممتنع على كل حال) فإن ذلك لا يمكن أنْ ينطبق بأي حال على الظاهرات التي لا تصوّر الأشياء في ذاتها، يجب إذن في هذه الحالة الأخيرة، أنْ لا أقارن قط، في التفكّر الترْسِنْدالي، أفاهيمي إلا بموجب شروط الحساسية، فلا يكون المكان والزمان تعيّنات للأشياء في ذاتها بل للظاهرات؛ وما يمكن أنْ تكونه الأشياء في ذاتها لا أعلمه ولست بحاجة إلى أن أعلمه لأنه لا يمكن لأي شيء أنْ يحضر لدي إلا في الظاهرة.

وأنحو النحو نفسه أيضاً مع الأفاهيم التفكرية الأخسري. فالمادة هي substantia "phaenanenon"، وما يلائمها باطناً أبحث عنه في كـل أرجاء المكـان الذي تحتله وفي كـل الأثار التي تحدثها والتي لا يمكن بالطبع أن تكون إلّا ظاهرات للحواس الخارجيـة. ليس لديّ إذن أي شيء جوّاني بالمطلق، بل شيء باطن نسبياً يتركب هو نفسه من علاقات خارجية. لكن ما يكون في المادة جوَّانياً بالمطلق وفق الفاهمة المحضة هو أيضاً مجـرد خرافـة؛ لأن المادة ليست في أي محـل موضوعاً للفاهمة المحضة، أما الشيء الترسندالي الذي قد يكون أساس هذه الظاهرة التي نسميها مادة، فهو مجرد شيء لا يمكن أنَّ نفهم قط ما هو حتى لو أمكن لأحـد أن يقول لنـا ذلك. ذلـك أننا لا يمكن أنَّ نفهم سـوى ذاك الذي يستدعى شيئـاً يتناسب مـع ألفاظنـا في الحدس. وعنـدما نشكو من «أننا لا نرى جوَّانيّ الأشياء قط، فإذا كان ذلك يعني أننا لا نفهم بالفاهمة المحضمة ما يمكن للأشياء التي تظهر لنا أن تكون عليه في ذاتها، فإنّ شكوانـا ستكون غـير عادلـة بالمـرة وغير معقولة، لأنها تطالب بأن نقدر على معرفة الأشياء، أي على حــدسها دون مســاعدة الحــواس وأنَّ يكون لدينا من ثُمَّ قدرة معرفية مختلفة تماماً عن قدرة الانسان ليس فقط بالـدرجة بـل بالحـدس والنمط، وأنَّ علينا إذن أنَّ لا نكون أناساً بل ماهيَّاتِ لا يمكن حتى أنْ نقول عنها إن كانت ممكنة ولا بأي حال، كيف هي مكوّنة. إن ملاحظة الظاهرات وتحليلها هما ما يُدخلنا إلى باطن الطبيعة ولا يمكننا أن نعرف إلى أيّ حد يمكن أن يُوصلنا على مرّ الزمن. أما هذه الأسئلة الترسندالية التي تتخطى الطبيعة، فلا يمكننا قط ورغم كلُّ شيء أنْ نجيب عنهـا حتى عندمـا تنكشف الطبيعـة بكاملها أمامنا لأنَّه لم يُعطُ لنا أنَّ نلاحظ ذهننا الخاص بحدس آخر غير حدس حسنا الباطن. إذ إنَّ فيه إنما يكمن سرَّ أصل حساسيتنا. والصلة التي بينها وبين الشيء، وما يشكل الأساس الترسندالي لهذه الوحدة هما بلا شك سران أعمق بما يمكن لنا، نحن الـذين لا نعرف أنفسنــا إلَّا عبر الحس الباطن وإلاّ كظاهرة من ثُمّ، أن نستعمل من أداة لبحثنا تصلح فقط للعثور من جديد وأبدأ على الظاهرات التي نريد مع ذلك أن نكتشف سببها غير الحسي.

وما يقدَّمه هذا النقد للاستدلالات المستمدة من مجرَّد أفعال تفكُّر، من فائـدة جلَّى، هـو أنه

^(*) جوهر ظاهرة.

يبين بوضوح بطلان كل الاستدلالات التي نقيمها عن الموضوعات بمقارنتها فيها بينها بالفاهمة وحسب، وأنّه يؤكد معاً نقطة كنّا قد شدّدنا عليها بخاصة: على الرغم من أنّ الظاهرات ليست، كأشياء في ذاتها، من بين موضوعات الفاهمة المحضة، فإنها تبقى مع ذلك الأشياء الموحيدة التي تجد فيها معرفتنا واقعاً موضوعياً، أعني حدساً يناسب الأفاهيم.

عندما نتفكر منطقياً وحسب، نقارن فقط أفاهيمنا فيها بينها في الفاهمة لمعرفة ما إذا كان أفهومان يتضمنان الأمر نفسه، وما إذا كانا متناقضين أم لا، وما إذا كان شيء ما متضمناً بشكل ماطن في الأفهوم أو مضافاً إليه؛ وأيِّهما مُعطى وأيهما يجب أنَّ لا يصدق إلَّا كنمط تفكير لـلأفهوم المعطى. لكن عندما أطبّق هذه الأفاهيم على موضوع بعامة (بالمعنى الترسندالي) دون أنْ أعيّنه أكثر من ذلك، ودون أن أقول ما إذا كان موضوعاً للَّحدس الحسي أو للحدس الَّذهني، تبرز على الفور حدود (لمُنعنا من الخروح من الأفهوم) تمنع كـلّ استعمال أمْبَـيري وتثبت بذلـك بالــذات أنّ تصور موضوع كشيء بعامة ليس، غير كاف وحسب، بل، إنه، من دون تعين حسى لهذا الموضوع ويمعـزل عن أي شرط أمبيري، متناقض في ذاته أيضـاً، وإنه يجب إذن إمـا إهمال كـل موضوع (في المنطق)، وإما تفكيره في حال التسليم بـ وفق شروط الحدس الحسي، وإنَّ المعقول يتطلب من ثم حدساً خاصاً جداً لا نملكه، وإنَّه لا ـ شيء بالنسبة إلينا بسبب ذلك. وفي المقابل أيضاً لا يمكن للظاهرات أن تكون موضوعاتٍ في ذاتها. إذ عندما أفكّر مجـرد أشياء بعـامة، فـإنّ تنوّع العلاقات البرّانية لا يمكن بالطبع أنْ يشكل تنوّعاً للأشياء نفسها بـل يفترضـه بالأحـرى؛ وعندما لا يختلف أفهوم الواحـد منها جوَّانياً عن أفهوم الآخر أيّ اختلاف، فـإني لا أفعل سـوى أنْ أضع شيئاً واحداً بعينه في علاقات مختلفة. إلى ذلك، بإضافة بجرد إثبـات موجب (واقـع) إلى آخر، يزداد الموجب ولا شيء يحسم منه أو يـطرح؛ وعليه لا يمكن للواقعي في الأشياء بعامـة أن يكون متناقضاً، الخ . .

* * *

وتؤثر أفاهيم التفكر بسبب من سوء الفهم، كما بينا، على الاستعبال الفاهمي تأثيراً يصل إلى حد أنها قد أدت بأحد أثقب الفلاسفة جميعاً إلى تخيّل سستام للمعرفة اللهنية يحاول تعيين موضوعاته من دون تدخل الحواس. ولذلك بالضبط، فإنّه من المفيد جداً أنْ نَبسُط السبب الخادع لالتباس تلك الأفاهيم المؤدية إلى مبادىء خاطئة، من أجل أنْ نعين للفاهمة حدوداً موثوقة وآمنة.

وصحيح أنه يجب القول: إن ما يلائم أفهوماً أو يتضارب معه كلياً يلائم كل الجزئي المتضمن تحت ذلك الأفهوم أو يتضارب معه (dictum deomni et nullo)، لكنه سيكون من الخلف أن نعدًل هذا المبدأ المنطقي كي نجعله يقول: إن كل ما ليس متضمناً في أفهوم كلي، ليس كذلك متضمناً في الأفاهيم الجزئية التي يحويها؛ لأنّ هذه ليست أفاهيم جزئياً، إلّا لأنها تتضمن أكثر مما هو مُفكّر في الأفهوم الكلي. والحال، إنّ كلّ سستام لايبتس الذّهني مبني في

^{(*) (}يقال على الكل أو لا يقال على أي واحد),

الحقيقة على هذا المبدأ الأخير؛ فهو إذن ينهار بانهيار هذا المبدأ، مع كل ما ينجم عنـه من التباس في الاستعال الفاهمي.

لقد كان مبدأ اللا متهايزات يتأسّس أصلاً على هذا الافتراض: إذا لم يصادف في أفهوم شيء بعامة تميزاً معيناً فإننا لا يمكن أنْ نصادفه أيضاً في الأشياء نفسها، وإنّ جميع الأشياء التي لا تتميز بعضاً عن بعض في أفاهيمها (بموجب الكيف أو الكم) هي من ثم هي هي تماماً (numero eadem). لكن، بما أننا في مجرد أفهوم شيء ما، نهمل عدّة شروط ضرورية للحدس، فإننا ننظر بتسرّع أكيد إلى ما كنا قد أهملناه وكأنه غير موجود في أيّ محل، ولا نقر للشيء إلا بما هو متضمن في أفهومه.

إِنَّ أَفِهُوم قَدْمٍ مَكْعَبٌ مِن المَكَانَ هُو فِي حَدَّ ذَاتِه مُتَهُوِّه عَامًا أَيْمًا وَمِهَما فَكُرتُه. لكنَّ قدمينْ مكعبينْ هما منع ذَلَك متميّزيْن في المكان بحوضعيْهما وحسب (numero diversa)؛ وهـذيْن من شروط الحدس الذي به يعطى موضوع ذلـك الأفهوم. وهـنـه الشروط لا تنتمي إلى الأفهوم بــل إلى الحساسية جملة. وعلى النحو نفسه لا يوجد أيّ تنافر في أفهوم الشيء عندما لا يَربط أيُّ شيء سالب بشيء موجب، ولا يمكن لمجرد أفاهيم موجبة أن تُحدث أيُّ سلب بـاقـترانها. لكنْ في الحدس الحسي، حيث يكون الواقع معطى (الحركة مثلًا) توجد شروط (اتجاهات متضادة) تُهمُل في أفهوم الحركة بعامة وتجعل بمكناً التنافر الذي ليس منطقياً بالطبع، لأنها تقوم على تحويل معطيٌّ محض موجب إلى صفر؛ فلا يمكن إذن القول إنّ كل الوقائع تتوافق فيها بينها بفعْل أن ليس بين أفهاهيمها من تنهافر(1). أمّا من حيث مجرد الأفهيم، فإنّ الجيّواني هو أسّ جميع العلاقهات أو التعينات البرَّانيـة. فلو أهملتُ إذن جميع شروط الحـدس وأبْقيتُ فقط على أفهـوم الشيء بعامـة، لأمكنني أيضاً أن أُهمل كلُّ علاقة برّانية، ولوجب أنْ يبقى لدي مع ذلك أُفهوم شيءٍ لا يدلُّ على أيّ علَّاقة بل على تعيَّنـات جوّانيـة وحسب. لكنْ، يبدو أنّـه يَترتُّب عـلى ذلك أنَّ يكـون في كلِّ شيء (جوهر) شيءٌ جوّاني بالمطلق يسبق جميع التعينات الخارجية ويجعلها بدءاً ممكنة، وأنّ هذا الأس هو من ثُمَّ شيءٌ لم يعد يتضمن أيّ علاقة برّانية، فهو بالتالي بسيط (لأن الأشياء الجسمية هي أبداً مجرد عَلاقات، وعلى الأقل بـين أجزائهـا)؛ وحيث إننا لا نعـرف من التعينات الجـوَّانية بالمطلق سوى تعيّنات الحس الباطن، فإنه يترتب أيضاً أن يكون هذا الأس لا بسيطاً وحسب بـل أيضاً متعيناً بتصورات (وفق تمثيل حسنا البياطن)، أعنى أن تكون جميع الأشياء أصلًا، مونادات، أو ماهِيّات بسيطه ذات تصورات. كل ذلك سيكون صحيحاً أيضاً لو لم يكن ثمة شيء آخر، غير أفهوم الشيء بعامة، يعود إلى الشروط التي بمـوجبها وحـدها بمكن أن تُعـطى لنا موضوعات الحدس الخارجي، والتي يُهملها الْأَفهوم المحض. ذلك أنَّه يتبينُ لنا أنَّ ظاهـرة دائمة

⁽¹⁾ ولو أردنا اللجوء هنا إلى الخدعة المعتادة، بالقول إن الوقائع النومانيّة على الأقـلّ، لا يمكن أن يُضادّ بعضها بعضاً، فإنه يجب عندها أنْ نذّكر مَثْلًا على هذا النوع من الواقع المحض والمستقل عن الحواس حتى نعهم إذا كانت تمثّل شيئاً بعامة أم لا شيء على الاطلاق، لكن لا يمكن لأي مَثْل أنْ يُستمدّ من محل آخر غير التجربة التي لا تقدّم إلا الظاهرات وحسب. وهكذا لا تعني القضية المعنيّة شيئاً سوى أنْ الأفهوم الذي لا يتضمن إلا مجرد الإيجاب، لا يتضمن أيّ سلب، وهي قضية لم نشك بها مرة.

في المكمان (الامتداد السذي لا يُنفذ إليه) يمكن أنْ تتضمن مجرّد عملاقمات دون أيّ شيء جوَّانيّ ىالمطلـق، وأنَّ تكـون مـع ذلـك الأسَّ الأول لكـل ادراك خـارجي. فبمجـرد أفـاهيم لا يمكنني بالتأكيد، من دون أيّ شيء باطن، أنْ أفكّر شيئاً خارجياً، وبالضبط لأنّ أفاهيم العلاقة تفـترض أشياء معطاة حتماً ولا تكون ممكنة من دونها، لكنْ بما أنَّ في الحـدس شيئاً لا يـوجد البتَّـة في مجرد أفهوم شيء بعامة، وأنَّ هذا الشيء يـزوَّدنا بـالأسِّ الذي لا يمكن أنَّ نعـرفه قط بمجـرد أفاهيم، أعنى يزودنا بالمكان الذي، مع كـل ما ينـطوي عليه، يقـوم على عـلاقات محض صـورية أو حتى واقعية، فإنه لا يمكنني أن أقول: «بما أنه من دون شيء جوّاني بالمطلق لا يمكن لأي شيء أن يُتَصور بمجرد أفاهيم، فإنه ليس في الأشياء نفسها المندرجة تحت تلك الأفاهيم ولا في حدسها أي شيء برَّاني لا يتأسَّس على شيء جوَّانيّ بالمطلق. ذلك أننا لو جرَّدنا جميع شروط الحدس فإنه لن يبقى لنا بالتأكيد في مجرد الأفهوم سوى الجوَّاني بعامة وعلاقة أبْعاضه المتبادلة التي بهـا وحدهـا يكون البرَّاني ممكناً. لكن هذه الضرورة المؤسَّسة على التجريد وحسب لا محلِّ لها في الأشياء من حيث هي معطاة في الحدس مع تعيّنات تعبر عن مجرد علاقات دون أن تكون مؤسسة على شيء جوَّاني، بالضبط لأنها ليست أشياء في ذاتها بـل ظاهـرات وحسب، ولأنَّ ما نعـرفه عن المـادة هو مجرد علاقات (وما نسميه تعيّناتها الباطنة ليس باطناً إلّا بالمقارنة). لكنْ، ثمة علاقات بينها تقـوم بنفسها وتدوم، وبها يعطى لنا موضوع معين. وأنَّ لا يتبقى لدي شيء، لكي أفكره إذا ما أهملت تلك العــلاقات، فــإنّ ذلك لا يُلغي أفهــوم الشيء بوصفــه ظــاهــرة، ولا حتى أفهــوم مــوضــوع بالمجرد، بلْ يُلغى كلّ إمكان لموضوع يتعين بمجرد أفاهيم، أعنى لنـومينا. وصحيح من المدهشّ أن نسمع واحداً يقول: إنَّ الشيء يجب أنْ يقوم بأسره وبشكل كـلي على عــلاقات؛ إلَّا أن مشل هـذا الشيء هــو أيضـاً مجـرد ظـاهـرة، ولا يمكن قط أن يفكّـر بـواسـطة مقـولات محضـة؛ وهــو نفسه يقوم في مجرد علاقة لشيء ما بعامة بالحواس. كذلك لا يمكننــا انْطلاقــاً من مجرّد أفــاهيم أنْ نفكُّر علاقات الأشياء بالمجرد من دون أنَّ نفكر الواحد منها بمثابة سبب لتعيَّنات الأخر، لأن ذاك هو أُفهومنا الفاهمي للعلاقات نفسها. لكن بما أنَّسا في هذه الحالة نتجرَّد من كل حـدس، فإنسا سنفتقر كلياً إلى النمط الذي بموجبه، يمكن لأبعاض المتنوِّع أن تعيِّن مـوضوعهـا بالتبـادل، عنيت إلى صورة الحساسية (المكان)، على الرغم من أنه يسبق كل سببية أمهيرية.

ولو فهمنا بموضوعات محض معقولة تلك الأشياء المفكّرة بمقولات محضة دون أي شَيْم من شيات الحساسية، فإن موضوعات من هذا النوع ستكون ممتنعة. إذ إن شرط الاستعال الموضوعي لكل أفاهيمنا الفاهية هو مجرد نمط حدسنا الحسي الذي به تعطى لنا الموضوعات؛ فلو نزعنا هذا النمط، فلن تكون تلك الأفاهيم على أيّ صلة بأيّ موضوع؛ وحتى لو شئنا أنْ نسلّم بنمط حدسي آخر غير حدسنا الحسي، فلن يكون لوظائف فكرنا بالنسبة إليه أيّ دلالة. لكنْ، لو فهمنا بذلك مجرد موضوعات لحدس غير حسيّ، ليس لمقولاتنا بالطبع أي مصداقية بصددها، ولا يكننا قط بالتالي أن نكون أي معرفة عنها (لا حدساً ولا أفهوماً)، لَوَجُبَ بالتأكيد أن نُسلّم بالنومينا بهذه المدلالة السلبية وحسب: إنها لا تقول شيئاً سوى أنّ نمط حدسنا لا يتصل بكلّ الشياء، بل فقط بموضوعات حواسنا، وإنّ مصداقيته الموضوعية هي من ثمّ محدودة، وإنه يبقى الأشياء، بل فقط بموضوعات حواسنا، وإنّ مصداقيته الموضوعية هي من ثمّ محدودة، وإنه يبقى

بجال بالتالي لنمط آخر من الحدس، وكذلك أيضاً لأشياء تشكّل موضوعاته. لكن الأفهوم (نومينا) سيكون عندها احتمالياً، ويكلام آخر، سيكون تصـوراً لشيء لا يمكنه أن نقـول عنه، لا إنه ممكن ولا إنه نمتنع، لأننا لا نعرف أيّ نمط حدسى غير حدسنــا الحسي، وأي نمط أفاهيم غــير مقولاتنا، وأن أياً من هذين النمطين لا يصلح لموضوع غير حسى. لا يمكننــا إذن أنْ نوســع أكثر حقىل موضوعات تفكيرنا بشكىل ايجابي، فيما يتعمدي شروط حساسبتنا، وأن نسلم خارج الظاهرات بموضوعات الفكر المحض، أعنى بنومينا، لأن ليس لتلك الموضوعات أي دلالة ايجابية يمكن أن ندلَ إليها. ذلك أنه يجب الاقرار إنَّ المقولات لا تكفي وحدها لمعرفة الأشياء في ذاتها. وإنها بدون معطيات الحساسية ستكون مجرد صور ذاتية لوحدة الفاهمة، إنما دون موضوع. وصحيح أنَّ الفكر ليس في ذاتـه انتاجـاً للحواس، وإنـه بهذا المعنى لا ينحصر فيهـا، إلَّا أنه لا يتمتع مباشرة، بسبب من ذلك، باستعمال خاص ومحض من دون مساعدة الحساسية. لأنه سيكون عندها من دون موضـوع، ولن يمكننا حتى أنَّ نسمَّى مثـل ذلك المـوضوع نــومينا، إذ إنَّ (نومينا) تعني بالضبط الأفهوم الاحتهالي لموضوع مرشح لحدس مختلف تمامًا، ولفاهمة مختلفة تمامــًا عن فاهمتنا، وفاهمة هي بحد ذاتها من ثمّ احتمال ٥٠٠). فأفهوم النومينا ليس إذن أفهوم موضوع بــل مسألة متعلقة حتماً بقصور حساسيتنا، مسألة ما إذا كان يمكن أن توجد موضــوعات مستقلة تمــاماً عن حدس الحساسية ذاك، وهي مسألة لا يمكن أن نجيب عنها إلَّا جذا الجواب غير المتعين: بمـا أن الحدس الحسي لا يتعلق بجميع الأشياء دون تمييز، فإنه يبقى متسع لمزيد من الموضوعات المختلفة، فلا يمكن أن تَنفي إذن نفياً مطلقاً، لكنها أيضاً، ولافتقاراً لموضوع معين (لأن أي مقولة لا تصلح لذلك) لا يمكنها أن تُثبّت كموضوعات لفاهمتنا.

وعليه فإن الفاهمة تحد الحساسية وفن أن توسع بذلك حقلها الخاص، وهي إذ تحظر عليها الزعم بطُول الأشياء في ذاتها وتقصرها على الظاهرات، تفكّر موضوعاً في ذاته، لكن فقط كموضوع ترسندالي هو علة الظاهرة (وليس هو نفسه بالتالي ظاهرة) ولا يمكن أن يُفكر لا ككم ولا كواقع ولا كجوهر الخ. . (لأن هذه الأفاهيم تستلزم أبداً صوراً حسية تعين فيها موضوعاً) ووصدده لا يمكننا إذن أن نعرف البتة ما إذا كان يوجد فينا أو حتى خارجاً عنا، وما إذا كان يختفي باختفاء الحساسية أو ما إذا كان يظل في حال نُحيت هذه جانباً. ولا حرج علينا لو شئنا أن نسمي هذا الموضوع نومينا بسبب أن تصوره ليس حسياً. لكن، حيث إنه لا يمكننا أن نطبق عليه أي واحد من أفاهيمنا الفاهمية، فإن هذا التصور يبقى فارغاً بالنسبة إلينا ولا يصلح لشيء الإ لرسم حدود معرفتنا الحسية، ولترك مجال لا يمكن أن غلاه لا بالتجربة الممكنة ولا بالفاهمة المحفة.

^(*) وضعتُ دائــياً، احتمالي واحتــيال بإزاء problematisch و Problem لأنـه يعني عنــد كنط أننــا لا يمكن أن نحسم بصدد الموضوع الموصــوف بذلـك لجهة وجــوده أو عدم وجــوده، وهو المعنى الــدي بدا لي أنــه مشتق أصلًا من لوحة الأحكام القبلية (م. و).

^(**) تحدها مع كونها منحدة بها أصلاً في المعرفة التجربية. لكنها هنا توسع أفقها بالأفهوم الاحتمالي وتقصر عبال الحساسية, راجع أيضاً أعلاه ص 183 و184 (م. و).

لا يسمح النقد لهذه الفاهمة المحضة بأنْ تخلق لها حقلاً جديداً من الموضوعات خارج تلك التي يمكن أن تحضر لديها كظاهرات، ولا أن تغامر في عوالم معقولة ولا حتى بأفه ومها. والخطأ الذي يمرّنا إلى ذلك بأكثر الطرق حذاقة، والذي يمكن بالطبع أن يُعتفر، مع أنه غير مبرّر، يقوم على هذا: جعل استعال الفاهمة ترسندالياً، بعكس ما هي معدّة له، مع وجوب أن تنتظم الموضوعات، أعني الحدوس الممكنة، وفقاً للأفاهيم، لا الأفاهيم وفقاً للحدوس الممكنة، وفقاً للأفاهيم، لا الأفاهيم وفقاً للحدوس الممكنة، (بوصفها ما إليه وحده تستند مصداقيتها الموضوعية)، وسبب هذا بدوره هو أن الإبصار ومعه التفكير يسبق كل تنسيق مُتعين للتصورات في نحن إذن نفكر شيئاً بعامة، ونعينه، في جهة منه، حساً. لكن، إلى ذلك، نفرق بين الموضوع العام والمتصور بالمجرد وبين غط حدسه هذا. فيتقى لدينا عندها غط تعيينه بمجرد التفكير الذي، مع أنه ليس إلا مجرد صورة منطقية من دون مضمون، يبدو لنا كما لو أنه غط وجود للموضوع في ذاته (نومينا) بمعزل عن الحدس المحدود بحواسنا.

* * *

وقبل أن نترك التحليلات الترسندالية، يجدر بنا أن نضيف أيضاً شيئاً قد يبدو لازماً لتمامية السستام؛ مع أنه بحد ذاته ليس بذي أهمية بالغة، فالأفهوم الأسمى الذي درجنا على أن نبداً به الفلسفة الترسندالية هو عادةً التقسيم إلى ممكن وممتنع. لكن، بما أن كل قسمة تفترض أفهوماً منقساً، فإنه يجب الاشارة أيضاً إلى أفهوم أسمى، وهذا الأفهوم هو أفهوم موضوع بعامة (مأخوذاً على نحو احتمالي دون أن نقرر ما إذا كان شيئاً أو لا _ شيئاً). وبما أن المقولات هي الأفاهيم الوحيدة التي على صلة بالموضوعات بعامة، فإن تمييز موضوع لمعرفة ما إذا كان شيئاً أو لا _ شيئاً يجب أنْ يتبع نسق المقولات ويسترشد بها.

1) ما يضاد أفاهيم ((الكل)) و ((الكثرة)) و ((الواحد))، هو الأفهوم الذي ينسخها كلها، أي أفهوم ((لا أحد))؛ وموضوع أفهوم، لا يتناسب معه أيّ حدس يمكن أن نشير إليه، هو = ((لا ـ شيء))، أعني، أفهوم بلا موضوع كالنومينا التي لا يمكن أن تُحسب من بين الإمكانات على المرغم من أنّها يجب أنْ لا تُحسب بسبب ذلسك ممتنعة (ens rationis)، أو كبعض القسوى الجديدة مثلًا التي نتصورها بغير تناقض حقاً، إنما أيضاً من دون مثل مستمد من التجربة، والتي يجب أنْ لا تُحسب من ثَمَّ بين الممكنات.

2) ((الــواقع)) هــو شيء ما و ((النفي)) هــو لا ــ شيء أيّ هو أفهــوم الإفتقار إلى المـوضوع كالظلّ والـرد (nihil prıvatıvum).

3) ومجرّد صورة الحدس من دون ((جوهر))، ليست موضوعاً في ذاتها، بل هي مجرد الشرط

 ^(*) وليس في ذلك أي تراجع عن التغيير المنهحي المعلى في تصدير الطبعة الشانية، بــل فيه تــدقيق له: فــانتظام
 المعرفة وفقاً لما يمليه العقل لا يعنى اختلاقاً لها، بل إن المعطى الحدسى لازم أبداً لهذه المعرفة (م. و).

الصوري لهذا الموضوع (كظاهرة) كالمكان المحض والنزمان المحض اللذين هما حقاً شيء ما كصورتين للحدس، إنما ليسا بموضوعين للحدس (ens imaginarium).

4) إن موضوع أُفهوم يتناقض ذاتياً هو ((لا شيء))، لأن أفهـوم ((لا ـ شيء)) هو الممتنـع: وذاك هو على سبيل المثال الشكل المحدد بخطين (nihil negativum).

يجب إذن أنْ تكون لوحة انقسام أفهوم ((اللا ـ شيء)) (لأن الانقسام الموازي لـ ((الشيء ما)) يتليه تلقائياً مرتبة عي هذا النحو:

لا شيء بوصفه - 1 أفهوماً فارغاً من دون موضوع ens rationis

- 3 حدساً فارغاً من دون موضوع ens imaginarium

موضوعاً فارغاً لأفهوم nihil privativum

- 4 موضوعاً فارغاً من دون أفهوم nihil negativum

نرى إذن أن الأيس الفكري (رقم 1) يتميسز عن اللّيس (رقم 4) في أنّ الأول لا يمكن أن يُحسب بين الممكنات لأنه مجرد اختلاق (وإن غير متناقض) في حين أن الثاني هو مضاد للإمكان لأن أفهومه ينسخ نفسه بنفسه. لكن الاثنين أفهومان فارغان. وعلى العكس فإن (الرقم 2) (nihil privativum) و (الرقم 3) (ens imaginarium) هما معطيان فارغان لأفاهيم، فلو لم يكن النور معطى للحواس، لما أمكن أن نتصور الظلمة ولو لم تدرك الكائنات الممتدة لما أمكن أن نتصور الخدس من دون واقعية، ليسا بموضوعين.

القسم الثاني الديالكتيك الترسندالي

مدخل

I

فى الظاهر الديالكتيكي

لقد أسمينا أعلاه الديالكتيك بعامّة مسطقاً للظاهر. ولا يعني ذلك أنه تعليم للاحتمال (٥٠)، لأنَّ هـذا حقيقة تُعرَف بمبادىء غير كافية، ومعرفته ناقصة حقاً إلَّا أنها ليْست خادعة بسبب ذلك؛ يجب إذن ألا تنفصل عن القسم التحليلي للمنطق. وكذلك يجب الاحتراز مِنْ عدِّ الظاهرة والظاهر(٥٠٠ شيئًا واحداً. لأن الحقيقة أو الترائي ليسا في الموضوع من حيث يُحدس، بـل في الحكم على هذا المـوضوع من حيث يُفكّـر. فإذا كـان يمكن القول بحق، إنَّ الحـواس لا تَغْلط، فليس لأنها تحكم بصواب دائمًا، بـل، لأنَّها لا تحكم قط. وعليه، فـإنَّ الحقيقة وكـذلَّك الغُلَّط، وبالتالي أيضاً التراثي بوصفه انْزِلاقاً إلى الغَلَط، هي في الحكم وحسب، أعني في علاقة الموضوع بفاهمتنا. فليس مِنْ غَلَط في معرفةٍ تتطابق تطابقاً شاملًا مع القوانين الفاهمية، وليس مِنْ غَلَط أيضاً في أيِّ تصوُّر للحـواس (لأنَّه لا يَتَضَمَّن أيَّ حكم). ولا يُمكِن لأيِّ ملكـةٍ في الـطبيعـة أنْ تنْحرِف عن قوانينها الخاصة. وعليه، لا الفاهمة وحدها (مِنْ دون تَأْثَير أيُّ سبب آخر) ولا الحواس لذاتها يُكن أنْ تَغْلط؛ فالفاهمة لا يمكنها ذلك، لأنَّها لو تصرَّفت فقط وفق قُوانينها لكان على فعلها (الحكم) أنَّ يتفق بالضرورة مع هـذه القوانـين. ففي الاتفاق مـع قوانـين الفاهمـة إنَّما يقوم الشرط الصوري لكلِّ حقيقة. أما في الحواس فليس منْ حكم على الإطلاق، لا مُصِبباً ولا غُطِئًاً. وبما أنَّه ليس لدينا أيُّ مصدرٍ معرفي آخر خارِجَ هذين، فإنَّ الغلطَ لا يَحْدث إلَّا بتأثير غير ملحوظ للحساسية على الفاهمة؛ وبدلكُ يحصل أَنْ تَخْتلِط مبادئ الحكم الـذاتيـة بـالمبـأدىء الموضوعية وتَحرفَها عَنْ قِصْدتِها(¹) . والأمر هنا ك' نَّي جسم متحرك؛ فمع ألَّـٰه يَتْبع تلقـائياً خـطًاً

^(*) يقيم كنط المعارضة هنا على قَــرابة اللّمــظين في الألمانيــة das Schein = ـ الـظاهــر، التراثـي و die = . الـظاهــر، التراثـي و Wahrschenlichkeit = الاحتمال، الظهور بظاهر الحق. (م. و)

^(**) ويقيمها هنا على قرابة Erscheinung = الظاهرة و Schein = الظاهر والترائي. (م. و).

⁽¹⁾ الحساسية من حيث تقبع تحت الفاهمـة وتُعدُّ بمثـابة شيءٍ تُـطُّبُق عليه الصاهمة وظيفتَهـا، هي مصدر لمعـارف =

مستقيهاً أيداً في الاتجاه عينه، إلا أنَّ اتجاهَه يَنْتقل إلى حركةٍ في خط منحنِ عندما تؤثّر عليه قوةً أخرى في اتجاهٍ مُغَايِر في الوقت عينه. وعليه، سيكون من الضروري، كي نُميَّز الفِعْل الخاصّ للفاهمة مِن الملكة التي تتدخّل فيها، أن نَحسِب الحكم المغلوط بمثابة القطر بين قوتين تُعينان الحكم وفْقَ وجهتين مختلفتين مشكّلتين معا نوعاً من الزاوية، وأنْ نحل هذا الفِعْل المُركب إلى فِعْلين بسيطين للفاهمة وللحساسية. وهذا ما يجب أنْ نقوم به في الأحكام القبليّة المُخضة بواسطة التَفكُر التِرْسِنْدالي الذي يُعين (كها بينًا سابقاً) لكل تصور موقِعَه في مَلكتِه المعرفية المُناسبة، ويُميِّز من ثَمَّ تأثيرَ هذه على تلك.

وليس همنا، هنا، أن نُعالج الظاهرَ الأمْبيري (التراثي البصري مشلًا) الحاصل عن استعمال قواعد فاهمية صحيحة في العادة، استعمالًا أمبيرياً تنزلق إليه الحاكمة بتأثير المخيلة، بل لا عملَ لنا إلَّا مع الظاهِر التِرْسِنْدالي الذي يُؤثِّر على مبادىء ليست مُعَدَّة أصلًا لتستعمل في التجربة، وعلى الأقل، من حيث يكون لدينا محكُ لتصويبها، بل يَجُرُّنا نحن أنفسنا رغم كل تحذيرات النقد خارج كل استعمال أمهري للمقولات، ويُبْهِرنا بأمل توسيع للفاهمة المحضة. ونُسمَّى المبادىء، التي يُنحصر تطبيقها كلياً ضمن حدود التجربة المكنة، محايشة، وتلك التي تخرج عن هذه الحدود، مُفارِقة. لكني لا أفهم بذلك، الاستعمالُ أو سوءَ الاستعمال التِـرْسِندالي للمقـولات الذي هو مجرَّد خطأٍ تقع فيه حاكمة لا يمسك زمامها النقد إمساكاً وافياً، ولا تنتبه كفـايةً إلى حـــدًّ الحقل الوحيد الذي يُسمح فيه للفاهمة المحضة بأنْ تقوم بدورها؛ بل إنّي أفهم بـذلك مبـادىء حقيقيةً تُحتُّنا إلى تحطيم كلُّ تلك الحدود الفاصلة وإلى الاستيلاء على أرض ِ جديدة كلياً لا تعرف حداً فاصِلًا في أيُّ محل. وعليه، فإنَّ التِرْسِندالي والمُفارِق ليسا الشيءَ نفسه. ومبادىء الفاهمة المحضة التي عرضنا أعلاه، يجب أنَّ يكون لها مجرَّد استعمالٍ أُمْدِيري، لا تـرسنـدالي، أيّ استعمالَ يتخطَّى حدود التجربة. لكن مبدأ يتجاهل هذه الحدود بَلْ يَامر بتخطِّيهـا، يُسمَّى مبدأً مفارقاً. وإذا أمكن لنقدنا أنْ يكشف التراثي في تلك المبادىء المزعومة، فإنَّه سيُّمكن للمبادىء التي استعمالها محض أمهيري أنْ تسمَّى على العكس من هذه الأخيرة، مبادىء للفاهمة المحضة محايثة .

والترائي المنطقي الذي يقوم في مجرّد تقليدِ الصورة العقلية (ترائي المغالطات) ينجم فقط عن نقص في الانتباه إلى القاعدة المنطقية. ولذا يتبدد كلياً ما إنْ تُطبَّق هذه القاعدة بصواب على القاعدة المعنية. أما التراثي الترسنندالي، فعلى العكس لا يتوقف حتى بعد أن نكتشف وبعد أن يُبين النقد الترسنندالي بوضوح ليسنه (مثال التراثي في هذه القضية: يجب أنْ يكون للعالم بداية في الزمان). والسبب في ذلك أنَّ في عقلنا (منظوراً إليه ذاتياً كقُدرةٍ معرفيةٍ بشرية) قواعد مبدئية، وشعاراتٍ تَتَعلَق باستعماله، تَظهر بم طهر المبادىء الموضوعية تماماً، وعنها يحصل أنَّ الضرورة الذاتية التي تُحتاجها الفاهمة لربط معين الأفاهيمنا، تُحسب بمثابة ضرورةٍ موضوعية لتعين الأشياء

واقعية، لكن هذه الحساسية بعينها، من حيت تؤتر على الفعل الفاهمي نفسه وتُعيّنه للحكم، هي أصْلُ الغلط.

في ذاتها. وذاك سرابٌ لا يُمكن تجنبُه، مثلها لا يُمكن لنا أنْ نَمنع البحر من أن يبدُوَ لنا أكثر ارتفاعاً عند الأفق مما هو قُرْبَ الشاطىء؛ لأننا في الحالة الأولى نراه باشعة أعلى؛ أو مثلها لا يُمكن للفلكي هو الآخر أيضاً أن يُنع القَمر من أنْ يبدو أكبر عند طلوعه، على الرغم من أنَّ ذلك الظاهر لا يُضلَّلُه.

يقتصر الديالكتيك الترسندالي إذن على كشف تراثي الأحكام المفارقة ومنعِه في الوقت نفسه من أنْ يخدعنا. لكن ليس بوسعه قطّ أنْ يجعله يتبدّد (على غرار التراثي المنطقي) وأنْ يكفّ عن كونه ترائياً. ذلك أنّ لدينا هنا سراباً طبيعياً لا مفرّ منه، يستند إلى مبادئ ذاتية يقدّمها هو نفسه بوصفها موضوعية، في حين أنّه ليس على الديالكتيك المنطقي، كي يُحُلّ المغالطات، سوى أنْ يُبين خطاً في تطبيق المبادئ أو ترائياً مصطنعاً في تقليدها. ثمة إذنْ، ديالكتيك طبيعي للعقل المحض لا مفرّ منه. ولا أتكلّم بذلك على الديالكتيك المذي يتخبّط فيه الجاهل لافتقاره إلى المعارف، ولا على ذاك الذي يصطنعه سفسطائي ماكو يخدع الناس العقلاء، بل على ذاك الذي لا يَنفَكُ عن العقل البشري والذي، حتى بعد أنْ يُكتشف سرابُه، لا يكفُ عن اللعب بالعقل وربيه بلا كلل، وفي كل لحظة، في أضاليل يجب تبديدها دائياً.

П

في العقل المحض بوصفه مقر الترائي الترسندالي

. İ.

في العقل بعامة

كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي لا يُصادَفُ فينا شيء أسمى منه، كي يشتغل مادة الحدس ويحيلها إلى وحدة التفكير السامية. وإني أرى نفسي عُرجاً بنوع خاص، إذ يجب علي هنا أنْ أعطي تعريفاً لتلك الملكة المعرفية العليا. فكما كان للفاهمة، فكذلك لهذه الملكة استعمال محض صوري أيْ منطقيّ، فيه يُجرِّد العقلُ المعرفة من كلً مضمون، لكن لها أيضاً استعمالاً واقعياً من حيث تتضمن أصلُ أفاهيم ومبادىء معينة لا تستمِدُها لا من الحواس ولا من الفاهمة. والحال، إنَّ المناطقة قدوصَفوا القدرة الأولى من زمان طويل، بأنها قدرة الاستدلال بتوسط (لتمييزها من الاستدلالات غير المتوسطة consequentiis المعقل عبن الثانية، تلك التي تُولِّد الأفاهيم، ما تزال غير مُتَّضِحة بذلك. لكنْ، بما أنَّ العقل يَثُل هنا منقساً إلى قدرتين، منطقية وترسندالية، فإنّه يجب أنْ نَبْحث عن أفهوم أعلى لهذا المصدر المعرفي يَضُم الأفهوم البَرْسِنْدالي وأنْ تزوِّدنا لوحة وظائف الأفاهيم المنطقية معاً المنجرة نسَب الأفاهيم المعقلية.

وقدوصفنا في القسم الأول من منطقنا الترسندالي، الفاهمة، بالقدرة على القواعد، ونُفَرَّق هنا بين العقل وبينها، بأنْ نسمِّيه القدرة على المبادىء.

والتعبير، «المبدأ»، مُلْتَبس، ويعني عادةً فقط، أنَّ معرِفةً يمكن أنْ تُستعمَل كمبدأ دون أنْ تكون، في ذاتها وحَسَبَ مصدرِها الخاص، مبدأً. فكلُّ قضيةٍ كليَّة، حتى تلك المستمدَّة من التجربة (بالإستقراء) يُمكن أنْ تصلح كمُقدَّمة كُبرى في استدلال ، لكنها ليست، بذلك، مبدأً. والمُسلَّهات الرياضية (مثال دبين نقطتين يمكن أنْ يكون خطَّ مستقيم واحد وحسب»)، هي حقاً معارف كُلية قَبْلية وتُدْعَى إذَنْ بحق مبادىء نسبة إلى الحالات التي يمكن أن تندرج تحتها. لكن، لا يُمكنني القول، مع ذلك، إني أعرف بجبادىء تلك الخاصية للخطوط المستقيمة بعامّة وفي ذاتها، بل في الحدس المحض وحسب.

وعليه، نُسمّي معرفةً بمبادىء، تلك التي بها أعرف الجزئي في الكلّي بواسطة أفاهيم. ولذا فإنّ كل استدلال عقلي هو صورة من صور اشتقاق المعرفة من مبدأ. لأنّ المُقلَّمة الكبرى تعطي دائماً أُفهوماً يجعل أنّ كل ما هـو مدرج تحت شرطها يُعرف بفضله وفقاً لمبدأ. لكنْ، بما أنّ كلّ معرفة كلية يمكن أنْ تصلح كمقدِّمة كبرى في استدلال عقلي، وبما أن الفاهمة تقدَّم قبلياً مثل هذه القضايا الكلية، فإنّه يمكن لهذه أنْ تسمى أيضاً مبادىء بالنظر إلى استعمالها المُمكن.

لكنْ، لو تأمّلنا مبادىء الفاهمة المحضة في ذاتها بِحَسب أصلْها، لَوَجدنا أنها ليست بأيّ حال معارفَ مبنيةً على أفاهيم. لأنّها لنْ تكون ممكنةً قبْلياً البتّة إنْ لم نُدْخِل فيها الحدسَ المحضّ (كها في الرياضة) أو شروطَ تجربةٍ ممكنةٍ بعامَّة. إنّ: «كلَّ ما يحصل فلَهُ سبب» لا يُمكِن قط أنْ يُستنتج من أفهوم «ما يحصل بعامّة». وبالأحرى، فإن هذا المبدأ هو الذي يُبينُ لنا بدءاً كيف يمكن أنْ يكون لديْنا عن «ما يحصل» أفهوم تجربيٌ متعين.

يمكن للفاهمة إذنْ أنْ تزوِّدنا بمعارِفَ تأليفية بناءً على أفاهيم، وهذه المعارف هي بالضبط التي أُسمَّيها مبادىء بإطلاق، في حين أنَّ كلَّ القضايا التأليفية بعامة يمكن أنْ تُسمَّى مبادىء بالمقارنة.

هناك حُلُم قديم، ربمًا يتحقّق ذات يوم، لكن من يدري متى؛ حُلُم بأنْ نتوصّل يوماً إلى اكتشاف مبادىء القوانين المدنية بدلاً من تنوعُها اللامتناهي، لأن في ذلك وحده إنما يكمن سرتسيط التشريع كما يُقال. إلا أنَّ القوانين هنا أيضاً هي مجرّد حدود لحريّننا بالشروط التي تبعاً لها تتّفِق الحريّة مع نفسها بشكل شامل، فتعود القوانين بالتالي إلى ما هو كلياً من صَنِيعنا الخاص، وما يمكن أنْ نكون نَحْن أسبابه بتلك الأفاهيم عينها. أما مطلب أنْ يكون على الموضوعات في ذاتها، وعلى طبيعة الأشياء أنْ تخضع لمبادىء، وأنْ تتعين وفقاً لمجرد أفاهيم فمطلب إنْ لم يكن عالاً فهو على الأقل غريب جداً. ومها يكن الأمر حول هذه النقطة (لأنها ما تزال مسألة بحث عندنا) فإنّه من الواضح، بذلك على الأقل، أنَّ المعرفة بناءً على مبادىء (في ذاتها) هي شيء غلف كلياً عن مجرّد المعرفة الفاهية، التي مع أنه يمكنها أنْ تسبق معارف أخرى في صورة مبدا،

إِلَّا أَنَّهَا لا تستند في ذاتها (من حيث هي تـأليفية) إلى مجــرد الفكر ولا تتضمن شيئــاً كلياً بمــوجب أفاهيم.

فإذا كانت الفاهمة القُدرة على توحيد الظاهرات بواسطة قواعد، فإن العقل هـو القُدرة عـلى تـوحيد القـواعد الفـاهمية تحت مبـادىء. فهو لا يتصل إذن البنّة مباشرة لا بالتَجْرِبة ولا بـأيّ موضوع كان، بل بـالفاهمة كي يُضفي على متنوع معارفها قبلياً، وبـافاهيم، وحـدةً يكن أن نُسمّيها وحدةً عقلية، وحدةً من ضرْبِ مغاير كلياً لتلك التي يمكن أن تُقدّمها الفاهمة.

ذاك هو الأفهوم العام للقدرة العقلية بِقَدر ما يمكن إفهامه في غيابٍ كيليّ للأمثلة (التي يجب أن تعطى لاحقاً وحسب).

ـ ب ـ

في الستعمال المنطقي للعقل

نقيم تمييزاً بين ما يُعرف بلا توسّط، وما لا يُعرف إلاّ بالاستدلال. فأن يكون في شكل محلد بثلاثة خطوط مستقيمة، زوايا ثلاث أمر يُعرف بلا توسُط؛ أما أن تكون هذه الزوايا تساوي مجتمعة قائمتين، فأمر يُستدلُ عليه وحسب. وبما أنّنا دائماً بحاجة إلى أن نَسْتدلّ وأنّنا بسبب ذلك قد اعتدنا تماماً على الأمر، فسننتهي إلى إغفال هذا التمييز، فنحسب، كما يحصل غالباً في ما يُسمّى خداع الحواس، ما ليس سوى شيء مستدلُل عليه، بمثابة شيء مُدْرَكٍ بلا توسط. وفي كلّ استدلال، هناك قضية واحدة تلعب دور المبدأ. وواحدة أخرى تُستَمد منها، أعني النتيجة، ومناك أخيراً فعل الاستنتاج (الاستخلاص) الذي بموجبه ترتبط حقيقة الثانية بحقيقة الأولى ارتباطاً لا فك له؛ فإذا كان الحكم المستدلالاً عليه مُتضَمَّناً سلفاً في الأول بحيث بُكن أن يُستمد منه دون وساطة تصوّر ثالث، فإنّه يُسمى استدلالاً لامتوسطاً (Consequentia immediata)؛ التي تُؤسَّسه، إلى حُكم آخر كي يُستج النتيجة، فإنّ الاستدلال يُسمّى استدلالاً عقلياً. ففي التي تُؤسَّسه، إلى حُكم آخر كي يُستج النتيجة، فإنّ الاستدلال يُسمّى استدلالاً عقلياً. ففي القضية «كلّ الناس هالكون» يُوجد مُسْبقاً القضايا: «بعض الناس هالكون» و «بعض الهالكين أناس» و «لا شيء مما لا بهلك بإنسان». وهذه القضايا هي إذنّ استنتاجات لا متوسطة من الأولى. وعلى العكس، ليست القضية «كلّ العلماء هالكون» متضمَّنة في الحكم المذكور (لأنّ الأولى. وعلى العكس، ليست القضية «كلّ العلماء هالكون» متضمَّنة في الحكم المذكور (لأنّ أهوم العلماء غيرً حاضر فيه البنّة)، ولا يُكن أنْ تستمدّ منه إلاّ بواسطة حكم وسيط.

وفي كل استدلال عقلي أفكر أولاً قاعدة (major) (*) بواسطة الفاهمة، ومن ثُمَّ أُدْرِجُ معرفةً تحت شرط القاعدة (minor) (**)، بواسطة الحاكمة. وأخيراً أُعينً معرفتي بمحمول القاعدة

^(*) مقدمة كبرى.

^(**) مقدمة صغري.

(Conclusio) (**) ، وبالتالي قبلياً بواسطة العقل. فالعلاقة التي تَضَعُها المقدِّمة الكبرى، كقاعدة بين معرفة وشرطها، تشكل إذنْ ضُروباً مختلفة من الاستدلالات العقلية. هناك إذنْ ضروباً مختلفة من حيث تَفْتَرق إلى ضروب حَسَب كيفيّة التعبير عن علاقة المعرفة في الفاهمة، أعني ثلاثة هي، الحَمْلية و الشرطيّة المتصلة و الشرطية المتنفصلة.

فإذا كانت الخلاصة معطاة كحُكم ، كما يحصل غالباً ، وأريد أن أرى ما إذا كان الحكم ينجم عن أحكام معطاة سابقاً ، أعني عن أحكام قد فُكر بها موضوع آخر تماماً ، فإني أبحث في الفاهمة عن إثبات هذه الخلاصة ، لأعرف ما إذا لم تكن موجودة فيها تحت شروط معينة بموجب قاعدة كلية . فإن وجدت شرطاً منها وكان موضوع الخلاصة يُدرج تحت الشرط المعطى ، تكن الخلاصة مستنتجة من القاعدة التي تصدق أيضاً على موضوعات أخرى للمعرفة . نرى بذلك أن المعل يسعى ، في الاستدلال ، إلى إحالة كُثرة تنوع معرفة الفاهمة إلى أقل عدد من المبادى و (من الشروط الكلية) وإلى إضفاء أسمى وحدة عليها .

- ج -في الاستعمال المحض للعقل

هل يمكن عَزْل العقل، وهل يَظلّ العقل مع ذلك مصدراً خاصاً للأفاهيم والأحكام التي لا تصدر إلا عنه، والتي بها يكون على صلة بالموضوعات، أم تراه مجرد ملكة مساعدة من أجل تزويد المعارف المعطاة بصورة معينة هي الصورة المنطقية التي بها تُنسَّق معارف الفاهمة فيها بينها وتُلحق القواعد الدنيا بقواعد أعلى منها (شرطها يتضمن في فلكه شرط الأولى) بمقارنتها قدر الإمكان فيها بينها؟ ذلك هو السؤال الذي سنهتم به أولاً. وبالفعل، إنَّ ما يتطلّبه العقل كي يَضَم الفاهمة في ترابط شامل مع ذاتها هو تنوع القواعد ووحدة المبادىء، شأنه شأن الفاهمة التي تضع متنوع الحدس تحت أفاهيم، ومن خلال ذلك في اقتران. لكنَّ مبدأ كهذا، لا يُملي على الأشياء أيَّ قانون، ولا يتضمن مبدأ إمكان معرفتها وتعينها بما هي كذلك بعامة، بل إنَّه مجرد قانون ذاتي علي المؤتصاد في ثروة فاهمتنا، يقوم على إحالة استعمال الأفاهيم العام، من خلال مقارنتها، إلى أقل عدد ممكن، من دون أنْ يُخوِّلنا ذلك أنْ نُطالِب بأنْ تكونَ الموضوعات نفسها على مشل هذا التوافق الذي يُسهم في انسجام فاهمتنا وتوسّعها، وأن نَنسُب في الوقت عينه إلى ذلك الشعار "" مصداقية موضوعية. وبكلمة، إنَّ السؤال هو: هل يتضمن العقل في ذاته، أعني العقل المحض، قبلياً، مبادىء وقواعد تأليفية، وماذا يمكن أنْ تكون هذه المبادىء؟.

وتزودنا طريقة العقل الصورية والمنطقية في الاستدلالات بإرشاد كـافٍ للعثور عـلى الأساس الذي يَجب أنْ يَستند إليه مبدأه الترسندالي في المعرفة التأليفية بالعقل المحض.

^(*) حلاصة

^(**) الشعار = Maxime ، بدل من القانون الذاتي أعلاه (م. و).

وأولاً، لا يهتم الاستدلال العقلي بالحدوس كي يُخضعها لقواعد (كما تفعل الفاهمة مع مقولاتها) بل بأفاهيم وأحكام. فإن اهتم العقل المحض، مع ذلك، بموضوعات، فلن يكون إذن على أي صلة مباشرة لا بها ولا بحدسها، بل فقط بالفاهمة وأحكامها الموجّهة بدءاً إلى الحواس وإلى حدسها، وذلك من أجل أنْ تُعين موضوعه. ليست الوحدة العقلية إذن وحدة تجربة بمكنة، بل وُحدة مغايرة ماهوياً لهذه، من حيث هي وحدة فاهمية. إنّ: «كل ما يحصل فله سبب، ليس قط مبدأ يُعرف بالعقل ويُملى به. وهو يجعل وحدة التجربة بمكنة، ولا يَسْتعير شيئاً من العقل؛ ومن دون تلك الصلة بالتجربة المكنة لم يكن يُكنه بالاستناد إلى مجرد أفاهيم أنْ يُملي مشل تلك الوحدة التأليفية.

وثانياً، يبحث العقل في استعماله المنطقي عن الشرط الكلي لحكمه (للخلاصة). والاستدلال نفسه ليس سوى حكم بواسطة إدراج شرطه تحت قاعدة كُلِّية (المقدَّمة الكبرى). لكنْ، بما أنَّ هذه القاعدة تخضع بدورها لِبَحث العقل، وبما أنَّه يجب أنْ نبحث بذلك (بواسطة قياس سابق) في عن شرط الشرط وذلك إلى أبعد ما يمكن، فإنه يتضح أنَّ المبدأ الخاص للعقل بعامة (لاستعماله المنطقي) هو: العثور، لمعرفة الفاهمة المشروطة، على اللامشروط الذي يُنجز

لكنّ، هذا الشعار المنطقي لا يمكن أنْ يصير مبدأً للعقل المحضّ إلّا بالتسليم بأنه إذا ما أعطي المشروط فيجب أنْ تكون كلّ سلسلة الشروط اللاحقة له التي هي نفسها بالتالي سلسلة غير مشروطة، معطاة أيضاً (أي متضمَّنة في الموضوع واقترانه).

والحال، إنَّ مبدأ العقل المحض هذا هو بوضوح مبدأ تأليفي. لأنَّ المشروط وإنْ كان على صلة بشرط ما، تحليليًا، فإنه ليس على صلة بالسلامشروط، ويجب أيضاً أنْ تُشتق من ذلك المبدأ عدة قضايا تأليفية لا تعلم الفاهمة المحضة عنها شيئاً لأنه لا شغل لها إلاّ بموضوعات تجربة ممكنة، معرفتُها وتأليفها مشروطان أبداً. لكن السلامشروط، فيها لو كان قائهاً حقاً، يمكن أن يُفحص بخاصة وفقاً لكل التعينات التي تميزه عن كلِّ مشروط، ويجب عليه بالتالي أنْ يُقدِّم مادةً لقضايا تأليفية قبلية كثرة.

لكِنَّ المبادىء التي تصدر عن ذلك المبدأ الأعلى للعقل المحض ستكون مفارقة بالنظر إلى كل الظاهرات، أعني أنّه لنْ يمكننا قط أنْ نَستعملها استعمالاً أُمْيرياً مطابقاً له. فهو يتميز كلياً عن كل مبادىء الفاهمة (التي استعالها محايث تماماً لأنّ لا «موضوع» لها سوى إمكان التجربة). لكن، هل للمبدأ القائل «إنّ سلسلة الشروط (في تأليف الظاهرات أو حتى في تفكير الأشياء بعامّة) ترتفع إلى اللامشروط»، صوابية موضوعية أم لا، وما هي التبعات المتأتية عن ذلك على الاستعال الفاهمي الأمبيري؛ أم أنه لا يوجد، بالأحرى، في أيّ محل أيّ مبدأ عقلي من هذا

^(*) Prosyllogismus ، هو القياس الذي نتيجته مقدمة لقياس آخر.

^(**) الشعار Maxime هو مبدأ ذاتي، في حين أن المبدأ Prinzipium موضوعي، كما سيتضح ذلك لاحقاً.

النوع ذو مصداقية موضوعية، بل مجرد وَصِيَّة مُنطقية مُلِي علينا أنْ نقترب من تمامية الشروط للصعود دائماً إلى شروط اعلى، وأن نُضْفي بذلك على معرفتنا أعلى وحدة عقلية ممكنة لنا؟. أقول هل إنَّ حاجة العقل هذه هي التي تُعَدُّ، بناءً على سوء فهم، بمثابة مبدأ ترسندالي للعقبل المحض الذي مجرؤ على المصادرة التهامية المطلقة لسلسلة الشروط في الموضوعات نفسها؛ وفي هذه الحالة، ما هي الأخطاء والأوهام التي يُمكن أنْ تندسٌ في الاستدلالات التي مقدمتها الكبرى مستمدة من العقل المحض (والتي قد تكون مصادرة على المطلوب أكتر مما هي مُصادرة) والتي ترتفع من التجربة إلى شروطها؟ ذاك ما علينا أن نفحصه في الديالكتيك الترسندالي الذي يجب الأن التوسّع به انطلاقاً من مَصادرة، ويعالج الأن الاستدلالات العقلية الديالكتيكية المُفارقة.

الكتاب الأول في أفاهيم العقل المحض

أياً كان شأن إمكان الأفاهيم عن العقل المحض، فإنها ليست أفاهيم مُتَفكَّرة وحسب، بل مستخلصة أيضاً. والأفاهيم الفاهمية مفكَّرة أيضاً قبلياً، قبل التجربة ويصدها؛ إلاّ أنها لا تتضمن سوى وحدة التفكر حول الظاهرات من حيث يجب على هذه أن تنتمي بالضرورة إلى وعي أمْيري ممكن، وهي وحدها تجعل معرفة موضوع وتعيَّنه ممكنين. فهي تقدَّم إذنَّ، المادة الأولية للاستدلال ولا تسبقها أيُّ أفاهيم قبلية عن موضوعات، بحيث يمكن أنْ تستخلص منها. وفي المقابل، يتأسس واقعها الموضوعي على مجرَّد أنّه يجب دائماً أنْ يكون بالإمكان إظهارُ تطبيقها في التجربة لأنّها تشكّل الصورة الذهنية لكلِّ تجربة.

لكن لفظ الأفهوم العقلي يُظهر لنا مسبقاً أنّه لا يمكن أنْ ينحصر في حدود التجربة، لأنه يعود إلى معرفة ليست كل المعرفة الأمبيرية سوى جزءٍ منها (وقد يعود إلى كلّ التجربة الممكنة أو كل تأليفها الأمبيري) ومعرفة لا يمكن أنْ تَبلغها تماماً أيُّ تجربةٍ متحقّقة على الرغم من أنّها تنتمي إليها دائماً. وكما تصلح الأفاهيم الفاهية للقهم (للإدراكات) تصلح الأفاهيم العقلية للإستيعاء. وعندما تتضمن اللامشروط، تعني شيئاً ما تُذخِل تحته كلَّ التجربة، إنما لا يكون بحدِّ ذاته موضوع تجربة، بلْ يقودنا إليه العقل في استدلالاته عن التجربة، ويقدر ويقيس، وفقاً لهذه، درجة استعاله الأمبيري، لكنه شيء لا يشكِّل البتّة طرفاً في التأليف الأمبيري. لكنْ، إذا كان لتلك الأفاهيم مصداقية موضوعية، فإنها يكن أن تسمى conceptus ratiocinati (أفاهيم مستخلصة بطريقة صحيحة) وفي الحالة المعاكسة، فإنه يكون قد تمّ الحصول عليها بالحيلة على الأقل، عبر استدلال ظاهري، ويمكن أن نسميها conceptus ratiotinantes (أفاهيم محاجكة). لكن، بما أنّ ذلك لا يمكن أنْ يُشرح إلّا في الباب المخصص لاستدلالات العقال عض الديالكتيكية، فإنه لا يمكن أنْ يُشرح إلّا في الباب المخصص لاستدلالات العقال عض الديالكتيكية، فإنه لا يمكن أنْ يُشرح إلّا في الباب المخصص لاستدلالات العقال عض الديالكتيكية، فإنه لا يمكن أنْ يُشرح إلّا في الباب المخصص لاستدلالات العقال عض الديالكتيكية، فإنه لا يمكن أنْ يُشرح إلّا في الباب المخصص لاستدلالات العقال عنه الديالكتيكية، فإنه لا يمكن أنْ يُشرع إلّا في الباب المخصص لاستدلالات العقال عنه الديالية المعالمة على سبيل الاستباق، وكما سمينا مقولات

الأفاهيم الفاهمية المحضة، نطلق على أفاهيم العقل المحض اسماً جديداً وندعوها الأفكار الترسندالية، ولسوف نوضح الآن هذه التسمية ونسوُّغها.

الفصل الأول في الأفكار بعامة

على الرغم من الغنى الكبير للغاتنا، يجد المفكّر نفسه غالباً في مأزق العثور على لفظٍ يُعبَّر بدقة عن أفهومه الذي لا يمكنه أنْ يُعبَّر عنه، من دون ذلك اللفظ، بطريقة مفهومة لا للآخرين ولا حتى لنفسه. وتوليد الكلمات ادعاء تشريع في اللغة قلّما ينجح، ومن الحكمة قبل اللجوء إلى هذه الوسيلة المُرية، أنْ نبحث في لغة ميتة ومتقنة عما إذا كانت الفكرة موجودة مع لفظها المناسب لها. ففي حال كان الاستعمال القديم لذلك اللفظ قد غدا غير ثابت من جرّاء إهمال أصحابه، فإنه يجدر بنا بالأحرى أنْ ندعم فيه المعنى الذي كان خاصًا به (حتى لو ظلّ من المشكوك فيه ما إذا كان له هذا المعنى بالضبط في ذلك الوقت) بدل أن نضيًع كلّ شيء من جرّاء علم الفهم وحسب.

ولذا، إنْ وجد لفظ واحد للتعبير عن أفهوم معينٌ، وكان هذا اللفظ في معناه الموروث يلائم بدقّة ذلك الأفهوم الذي من المهم جداً أنْ نميزه من أيّ أفاهيم قريبة أخرى، فإنّه من الحكمة ألا نُسْرِف فيه وألا نستعمله من أجل مجرد تنويع اللفظ كمرادف محل ألفاظ أخرى، بل من الحكمة أنْ نحافظ بعناية على مدلولة الخاص، إذْ قد يحدث بسهولة أنْ يضيع اللفظ الذي لم يَحْظُ بالانتباه بصورةٍ خاصة، تجت ركام الألفاظ الأخرى التي لها معانٍ تبعد عنه كثيراً، وتضيعُ معه أيضاً الفكرة التي كان يُكنه لوحده أنْ يحفظها.

لقد استخدم أفلاطون تعبير ((الفكرة)) استخداماً يُرينا أنّه كان يفهم بـذلك لا ما هو غير مُشتق من الحواس البنّة وحسب، بل ما يتخطى كثيراً أفاهيم الفاهمة التي انشغل أرسطو بها، إذ لا يوجد قط في التجربة ما يناسبه. فقد كانت الأفكار عنده نماذج لـلأشياء نفسها وليس فقط مفاتيح للتجارب الممكنة على غرار المقولات. وقد صدرت، في رأيه، عن العقل الأسمى، ومنه انتقلت إلى العقل البشري، لكنّ هذا الأخير لم يعد في حالته الأصلية، بل تراه بجهد ليستعيد أفكاره القديمة، التي أصبحت مُثيمة جداً، عن طريق التذكّر (الذي يسمى الفلسفة). ولا أريد أن أنساق إلى أيّ بحث أدبي كي أعن المعنى الذي كان يُعطيه الفيلسوف العظيم لتعبيره، بل أكتفي بملاحظة أنّه ليس من الغريب أنْ نتوصل، إمّا في الحوار العادي وإمّا في الكتب، بمقارنة الأفكار التي يصدرها مؤلف على موضوعه، إلى فهمه أكثر مما فهم هو نفسه، لأنّه لم يُعين بشكل وافٍ أَقهومه، ولأنّه أنساق بذلك إلى الكلام، وحتى إلى التفكير ضدّ مَقْصده الحاصّ.

لقد لاحظ أفلاطون بحقّ، أنّ مَلَكتنا المعرفية تنتابها حاجة أرْفع بكثير من الحاجة إلى تهجشة مجرّد ظاهرات وفقاً لقوانين الوحْدة التأليفية كي تستـطيع أنْ تقـرأها كتجـربة، وأنّ عقلنــا يتطلّع بطريقة طبيعية إلى معارف أعلى من أنْ يناسبها موضوع يمكن للتجربة أنْ تعطيه، إلاّ أنّها معارف لل المواقعيتها وليست قط مجرد نخرّصات.

وقد عثر أفلاطون، في الغالب، على أفكاره في كل ما هو عملي (1)، أعني في ما يستند إلى الحرية التي هي بدورها في عداد المعارف التي من إنتاج خاص للعقبل. فَمَنْ يُرِدْ أَنْ يستمدُ من التجربة أفاهيم الفضيلة أو مَنْ يُردْ (كما فعل كثيرون حقاً) أنْ يعطي أنموذَجاً لمصدر المعارف ما لا يمكنه قط أنْ يصلح إلا مثلاً إيضاحياً ناقصاً، مَنْ يُردْ ذلك يحولُ الفضيلة إلى لَيْس مُريب يتغير حسب الأوقات والظروف ولا يمكنه قط أنْ يصلح كقاعدة. وعلى العكس يمكن لكل واحد أنْ يرى، إذا ما قدّمنا له انساناً ما كانموذج للفضيلة، أنْ في رأسه فقط إنما يوجد دائماً الأصل الحقيقي الذي به يقارن ذلك الأنموذج المزعوم، والذي وفقاً له فقط يقوّمه. لكن تلك هي فكرة الفضيلة، التي تصلح جميع موضوعات التجربة المكنة بالنظر إليها كامثلة بالطبع (أو أدلة على أن الفضيلة، التي تصلح كصورة أصلية. فأن لا يستلزمه أفهوم العقل قابل للتنفيذ بدرجة ما) إلاّ أنها لا تصلح كصورة أصلية. فأن لا يتشرف إنسانُ البتّة بطريقة مطابقة لما تنضمنه الفكرة المحضة عن الفضيلة فإنّ ذلك لا يدلّل على أي شيء خرافي في تلك الفكرة. لأنّ ذلك لا يمنع أن يكون كلّ حكم، على القيمة الخُلقية أو اللاقيمة، ممكناً فقط بواسطة تلك الفكرة. فهي إذنْ بالضرورة أساس كلّ تقلّم نحو الكهال المؤلّقي، مها كنا بعيدين عنه من جرّاء العوائق التي نصادفها في الطبيعة البشرية والتي يمكن أن نُحمة.

لقد أصبحت جمهورية أفلاطون مثلاً بارزاً يُضرب على الكهال المتوهم الذي لا يمكن أنْ يجد مستقره إلا في رأس مفكر خالي الأشغال. وقد رأى بروكر مُضحكاً أنْ يزعم الفيلسوف أنَّ أميراً لا يحكم قط بشكل جيدً إنْ لم يُشارك بالأفكار. لكنْ، يجدر بالأحرى (حيث يتركنا ذاك الرجل الفذّ دون مساعدة) التمسُّكُ بهذه الفِكرة وإبرازُها، فِفَضْل جمهود جديدة، بدل رَمْيِها كفكرةٍ لا جدوى منها بحجّةٍ مسكينةٍ جداً ومضرة جداً، حجّةِ أنّها غير قابلةٍ للتحقيق. إنَّ دستوراً يهدف إلى أوسع حرية بشرية بموجب قوانين تسمح لحرية كل واحد أنْ تقوم هي وحرية الآخرين بأسرهم (وليس إلى أكبر سعادة ممكنة، لأنَّ هذه تتبع تلك تلقائياً) لهو على الأقبل فكرةً ضرورية يجب أنْ تُشكّل أساساً لا للخطوط العريضة لـدستور مدني وحسب، بل أيضاً لكل القوانين، حيث يجب أنْ يُصروف النظر منذ البداية عن العوائق التي ربما لا تصدر بشكل حتمي عن الطبيعة البشرية أكثر مما تصدر عن اهمالنا للأفكار الحقيقية في التشريع. ذلك أنه ليس ثمة أكثر ضرراً وأكثر قدحاً بالفيلسوف من الاعتداد، كما يعتد العامي، بتجربة مضادة مزعومة حين كان يمكن أن لا توجد هذه التجربة بالمرة لو أن تلك الترتيبات القائمة على الأفكار أقيمتْ في الوقت أن لا توجد هذه التجربة بالمرة في الوقت أن لا توجد هذه التجربة بالمرة لو أن تلك الترتيبات القائمة على الأفكار أقيمتْ في الوقت

⁽¹⁾ لقد كان يومَع أفهومه ليشمل المعارف النظرية فقط شرط أنْ تكون محصة ومعطاة قبلياً تماماً، والرياضة نفسها التي ليس موضوعها بخارج عن التجربة الممكنة. ولا يمكنني أنْ أتابعه في ذلك أكثر مما أفعل في تسويغه الصوفي لتلك الأفكار، أو حُين يُدالغ، فَيُؤمّنِهُها نوعاً ما؛ إلا أنّ اللغة السامية التي كمان يستخدمها في هذا الحقق تحتمل بالفعل تأويلاً أكثر اعتدالاً ومطابقة لطبيعة الأشياء.

المناسب ولو لم تأتِ الأفاهيم الفظة، لأنّها بالضبط مستمدة من التجربة، على كل مقصد حسن بحلولها محلٌ تلك الأفكار، فكلّها كان التشريع والحُكْم مطابِقاً لتلك الأفكار، كلها ندرت العقوبات. ومن المعقول تماماً أنْ نزعم (كها فعل أفلاطون) أنّه لو كان التشريع متساوقاً تماماً معها، لما كنا بحاجة لأي عقوبة. لكنّ، على الرغم من أنّ ذلك لنْ يحصل ذات مرة، فإن الفكرة التي تتّخذ هذا الحد الأقصى أتموذجاً لها، وتنتظم وفقاً له لتقرّب وضع البشر القانوني أبداً من أكبر كمال محكن، لهي فكرة صحيحة كلياً. لأنه، أيا كان عُلوّ الدرجة التي على البشرية أنْ تتوقّف عندها، وأيا كان كِبر المسافة التي تظل بالضرورة بين الفكرة وتحقيقها، فإنه لا يمكن لأحد أنْ يُعينُ ذلك، ويجب بالضبط أنْ لا يُعينه، لأن المسألة هي مسألة الحرية التي يمكن أن تتخطى كل حدًّ مرسوم.

لكنّ أفْلاطون يَجِد، وبحقّ، براهينَ بيّنةً، لا حيث يُظهر العقل البشري سببيّةً حقيقيـة، أو حيث تكون الأفكار عللًا فاعلة (في الأنَّعال وفي مـوضوعـاتها)، أعني، لا في الأخــلاق وحسب، بل أيضاً بالنظر إلى الطبيعة نفسها، براهينُ بيّنةً على أنَّ هذه الطبيعة تستمدُّ أصلها من الأفكـار. ونظهر نبتةُ وحيوانٌ وانساقٌ منتظمٌ لبُّنيانِ العالم (وإذن أيضاً كل نظام الطبيعة على الأرجح) إظهاراً بيّناً أنَّ كلِّ ذلك ليس ممكناً إلا بموجب أفكار. ومع أنّه ليس ثمة من محلوق فردي واحد، ضمن شروط وجوده الفردية، يطابق تماماً فكرة أكبر كمال لنوعه (كما قلّما يطابق الإنسان فكرة الانسانية التي بحملها في نفسه بوصفها الصورة الأصل لأفعاله) فإنَّ هذه الأفكار متعيَّنة فردياً بشكل ثابت وكليٍّ في الفاهمة الأسمى، وهي العلل الأصلية للأشياء؛ ووحدها، كليَّةُ رَبْطِها في العالم بـأسره، تتطَّابِق تماماً مع الفكرة التي لدينا عنها. وباستثناء المبالغة في التَّعْبِير، فإنَّ الفِعْـل الذي بــه ارتفع ذهن هذا الفيلسوف من تأمُّل نُسَخ ِ نظام العالم الفيزيائي إلى ترابطه المعهاري وفقاً لغايسات، أي وفقاً لأفكار، لَهُـو جَهدٌ يستحقّ الإحـترام ويستحقّ أنْ يُقلّد. أمّا بـالنـظر إلى مـا يخص مبـادىء الأخلاق والتشريع والدين حيث تجعل الأفكار بدءًا التجربة نفسها (الخير) ممكنةً، على الرغم من أنَّه ليس بوسعها قطَّ أنْ تجد تعبيرها الكـامل فيهـا، فإنَّ لـذلك الفِعْـل فَضْلًا خـاصاً جـداً نُسيءُ معرفته بمجرّد أنْ نُحاكِمَهُ بموجب نفس القواعد الأمْهيرية التي يجب أنْ تَفْقد مصداقيتها كمبادىء بسبب تلك الأفكار بالضبط. ذلك أنَّ التجربة هي التي تُزوِّدنا بالقاعدة وتشكِّل مصدر الحقيقة بالنظر إلى الطبيعة؛ أما بالنظر إلى القوانين الخلقية، فإنَّ التجربة هي (للأسف) أمَّ الترائي؛ وإنَّه من المستنكر جداً أنْ نُريد اسْتمداد قوانين ما يجب أن أفعل مما هو حاصل، أو أن نحصرها به.

وبدلاً من الإنصراف إلى كلّ تلك التأمّلات التي يصبّ تحقيقها المناسب بالفعل في مجمد الفلسفة الخاص، فَلْنهتم الآن بعمل هو أقلَّ بريقاً بكثير، إنما ليس من دون كرامة، أعني، فلننظَف ولنّدعم الأرض التي متحمل البنيان الخلقي الجليل، تلك الأرض التي تخترقها ضروبٌ عديدة من جحور الخِلْد التي حفرها العقل بأمل كبير بحثاً عن الكنوز إنمّا عبثاً، والتي تهدّد صلابة البنيان المزّمع إنشاؤه. فالاستعال الترسندالي للعقل المحض ومبادئه وأفكاره، ذاك ما يُهمّنا

الآن أنْ نعرفه بدقّة كي يمكن أنْ نُعينَ ونُقوِّم تقويمًا مناسباً تـأثيرَ العقـل المحض وقيمتَه. لكنْ، قَبْلِ الانتهاء من هذا المدخل، أرجو أولئك الذين تُعزُّ عليهم الفلسفة (الأمر الذي يقـال أكثر ممـا يصادف عادة)، إذ ما اقتنعوا بما سبق أن قلته وبما سيلي، أنْ يُحيطوا برعايتهم تَعْبير الفكرة في مـدلولـه الأصْلَى كَى لا يُخْلُط بعـد الآن بتعابـير أخرى تُستعمّـل عادةً للدلالـة على كـلِّ ضروب التصورات من دون أيِّ نظام دقيق، مما يُلحق أعظم الأذى بالعِلْم، مع أنَّه لا تَنْقَصُنا التسميـاتُ المخصِّصة تمامـاً لكلِّ ضـرب من التصورات كي نضطَّر إلى الاعتداء عـلى مُلْكيَّة ضـرب آخر. وهاكمْ سلّماً متدرجاً بها: فاسم الجنس هو التصوّر بعامة(repraesentatio). وتحته يقع تصوّر مع وَعْيِ (°)(perceptio). والإدراك الـذي عـلى صلة بـالـذات فقط بـوصفـه تَغيُّراً في حـالهـا هـو الإحساس (sensatio)، والإدراك الموضوعي هو المعرفة (Cognitio). وهـذه الأخيرة هي إمّـا حدس أو أُنُّهوم (intuitus vel conceptus). والأول على صِلة لا متوسِّطة بالموضوع، وهــو مفرد؛ أما الثاني فعلى صلةٍ متوسَّطةٍ به بواسطة علامةٍ بمكن أنْ تكون مشتَركةً بين عدَّة أشياء. والأُفْهـوم هو إمَّا أَمْهِيرِي وإمَّا محض؛ والأفهـوم المحض من حيث يقوم أصله في الفـاهمة وحـدها (وليس في خُيْلِ محض من أخيلة الحساسية) يدعى(** Notio. والأفهوم الذي من المقـولات والذي يتخـطى بإمكاننا تَحَمُّل أَنْ تُطلَق الفكرة على تصوّر اللون الأحمر الذي يجب أنْ لا نُسمِّيه قط مقولة (أُفهوماً فاهمياً).

الفصل الثاني في الأفكار الترسندالية

لقد أعطتنا التحليلات الترسندالية مثلاً على كيف يمكن لمجرّد الصورة المنطقية لمعرفتنا أنْ تتضمن أصل الأفاهيم القبلية المحضة التي تصور الموضوعات قبل كل تجربة، أو التي تشير بالأحرى إلى الوحدة التأليفية التي وحدها تجعل المعرفة الأمبيرية للموضوعات ممكنة، وقد وَلّدت صورة الأحكام (بتحوُّلها إلى أُفهوم لتأليف الحدوس) مقولات تبوجه كلَّ استعمال فاهمي في التجربة. وعلى النحو نفسه، يمكننا أنْ نتوقع، قياساً على المقولات أنْ تكون صورة الاستدلالات عندما تُطبّق على الوحدة التأليفية للحدوس، متضمَّنة أصل أفاهيم قبلية خاصة يمكن أنْ تُسمّى أفاهيم عقلية محضة أو أفكاراً ترسندالية. وأن تُعين الاستعمال الفاهمي في شمول التجربة بأسرها وفقاً لمبادىء.

وتقوم وظيفة العقبل في استدلالات في دفع المعرفة وفقاً لأفاهيم إلى الكُلِّية، والاستدلال العقلي نفسه هو حُكْم متعينٌ قبلياً في كلِّ ما صَدَق شرطه. فالقضية «قَيْسٌ هالـك»، يمكن أنْ

^(*) إدراك

^(**) معنى عام = مقولة .

استمدّها أيضاً من التجربة وبالفاهمة وحدها. لكني أبحث عن أُفهوم يتضمّن الشرط الذي بموجبه يُعْطى المحمولُ (إثبات بعامة) لهذا الحكم (أيْ أُفهوم الإنسان هنا)، وبعد أنْ أدرج تحت هذا الشرط المتّخذ في كلِّ ما صَدّقه (كلَّ الناس هالكون) أُعينُ بموجب ذلك معرفة موضوعي (قَيْسٌ هالك).

وعليه، فإننا، في خلاصة استدلال عقلي، نقصر المحمول على موضوع معين بموجب شرط معين ، بعد أنْ نكون قد فَكَّرناه مِنْ قبْلُ في المقدّمة الكبرى في كل ما صَدَقه. ويُسمّى كَمُّ المَاصَدَق الكاملُ هذا، بالنسبة إلى مثل ذلك الشرط، كليّة (universalitas) ويناسبها في تأليف الحدوس جُمْلة (universitas) الشروط التي الشروط التي لمشروط معطى. لكن بما أن اللامشروط وحده يجعل جُمْلة الشروط ممكنة، وبما أنَّ الشروط هي بالمقابل لا مشروطة بدورها دائماً، فإنّه يُمكن أنْ نُعرَّف الأَقهوم العقلي المحض بعامّة، بأنَّه أَقهوم اللا مشروط من حيث يتضمن مبدأ تأليف المشروط.

والحال، أنَّه يِقدر ما هناك من علاقاتٍ تتَصوَّرها الفاهمةُ بواسطة المقولات بقدر ما سيكون هناك أيْضاً من أفاهيم عقلية محضة، وسيكون هناك إذنْ: أولاً، لا مشروطُ التأليف الحمليّ في الحامل، وثانياً، لا مشروطُ التأليف الشرطي المتصل لأطراف سلسلة، وثالثاً لا مشروط التأليف الشرطي المنفصل للأجزاء في السستام.

وتلك هي بالفِعْل، مختلف ضروب الاستسدلالات العقلية التي يسعى كل منها إلى المعشروط بقياس سابق؛ فالأوّل يسعى إلى حاصل لم يَعد هو نفسه محمولاً، والثاني إلى افتراض لا يعود يفترض شيئاً، والثالث إلى مجمّع أطرأت للقسمة لا يستلزم أيَّ شيء آخر كي يُنجِز قسمة الأفهوم. وعليه، فإنَّ الأفاهيم العقلية المحضة عن الجُمْلة في تأليف الشروط هي ضرورية على الأقل كمهام تصلح لدفع وحدة الفاهمة قدر الإمكان نحو اللامشروط وتجد أساسها في طبيعة العقل البشري على الرغم من أنّه، فيا عدا ذلك، قد لا يكون لتلك الأفاهيم الترْسِندالية في العيان أيَّ استعمال ملائم ومن أنَّ لا فائدة لها من نَمَّ سوى دَفْع الفاهمة في وجهة يبقى فيها استعمال ملائم ومن أنَّ لا فائدة لها من نَمَّ سوى دَفْع الفاهمة في وجهة يبقى فيها استعمال ملائم عن مَتَسِقاً إتساقاً شاملاً.

لكنْ، ونحن نقول هنا جُمْلة الشروط والسلامشروط بوصفها العنوان المُشترَك لكلَ الأفاهيم العقلية، إذا بنا نُقَع على تعبير لا يُكن أنْ نَسْتغني عنه مَعَ أنَّ الإلْتباس العالِق به من طول سوء الاستعال، ينعنا مِن استعاله بأمان. فلفظُ مُطلق هو مِن الألفاظ القليلة التي كانت تعبّر في معناها الأصلي عن أفهوم لم يَكُن يُعبَّر عنه في ذلك الزمن أيَّ لفظٍ آخر في اللغة نفسها، وإضاعته أو ما يوازي ذلك، أعني، استعاله غير الدقيق يؤدي بالضرورة إلى إضاعة الأفهوم نفسه الذي لا يمكن للعقل، وهو منهمك به جداً، أن يستغني عنه من دون أن يلحق كبير الأذى بكل الأحكام الترسندالية. ونستعمل اليوم غالباً لفظ (هو ماهماله للعبير فقط عها نرى إليه بصدد

^(*)

Die Allheit (universites) der Totalität der Bedingungen.

^(**) مطلق.

شيء في ذاته ويصدق إذن جوّانياً. وبهذا المعنى، فإن لفظ الممكن اطلاقاً يعني ما هو ممكن في ذاته (interne). وذاك أقل ما يمكن قـوله بـالفِعْل عن المـوضوع. ويستعمـل أيضاً بـالمقابـل أحيانـاً للدلالة على شيء يصدق من كل الجهات (من غير قيود) (مثال السلطة المطلقة)؛ ولفظ ممكن بالمطلق في هذه الحالة يعني ما هو ممكن من كل وجهـات النظر ومن كــل الجهات، وذاك أكــثر ما يمكن قوله هذه المرة عن إمكان شيء. والحال، إنَّ هذين المعنيين يتوافقان بعض الأحيان، وعلى صبيل المثال: ما هو غير ممكن ضمنياً هو غير ممكن من كـلِّ الجهات وبـالتالي غـير ممكن إطلاقــاً؛ هذا صحيح، إلَّا أنَّ الواحد منها يبتعد في أغلب الحالات كثيراً جداً عن الآخر، فمن كون الشيء ممكناً في ذاته لا يمكنني قطُّ أنْ أَسْتخلِص أنَّه ممكن من جميع الجهات، وبالتبالي أنَّه ممكن إطلَّاقاً. أضف، إنَّني سنَّابينَ لاحقاً، أنَّ الضرورة المطلقة لا تخضع في كـل الحالات للضرورة الجَوَانية، وإنَّه يجب ألَّا تُعَدُّ مساويةً لها. فشيءٌ يكون ضِدُّه غيرَ ممكن جوانيًا، له بالتأكيد، بمشابة ضدًّا، شيءٌ غيرُ ممكنِ من كلِّ الجهات، وهـو من ثَمَّ ضروريٌ إطلاقاً. أما من كـون الشيء ضروريـاً ٳطلاقـاً، فلَّيس لي الحقّ بأنْ أستنتِـج الإمتناعَ الجـوانيّ لضدُّه، أعنى إنَّـه يَمتنع عـليّ أنْ أستنتج أنَّ الضرورة المطلقة لـلأشيـاء هي ضرورة جـوَّانيـة، لأنَّ هــذه الضرورة هي في بعض الحالات لفظُ فارغ تماماً، لا يمكن أنْ نَـربطَ به أيُّ أَفْهـوم؛ في حين أنَّ ضرورة الشيء من كـل الجهات (من حيث كل الممكن) تَستلزم تعيُّناتٍ خاصَّة جداً. لكنْ، بمـا أنَّه لا يمكن للفيلسوف أنْ يكون لا مبالياً إزاء إضاعة أفهوم ذي تـطبيق واسع في الفلسفــة النظريــة، فإني آمــل أيضاً ألأ يُنظر بلا مبالاة إلى الجهد الذي نبذله في تعيين اللفظ الذي يعلُّق به هـذا الأفهوم، وفي المحافظة عليه بعناية.

سأستخدم إذن لفظ المطلق بذلك المعنى الأوسع، وضدَّه، في ما ليس لـه سوى مصداقية نسبية أو من منظارٍ خـاص؛ لأنَّ مصداقية الأخير تنحصر ضمن شروط، في حين يصدق الأوّل بلا حصر.

والحال، إن الأفهوم العقلي الترسندالي ينظبق أبداً وحصراً على الجملة المطلقة في تأليف الشروط، ولا يتوقّف قط إلا عند السلامشروط إطلاقاً أيْ من جميع الجهات. ذلك أنّ العقل المحض يترك كلَّ شيء للفاهمة التي هي، بدءاً، على صِلةٍ بموضوعات الحدس، أو بالأحرى بتأليفها في المخيِّلة؛ ويحتفظ لنفسه فقط بالجُمْلة المُطلقة في استعال الأفاهيم الفاهمية، ويسعى إلى دَفْع الوحدة التأليفية المفكّرة في المقولة حتى اللامشروط إطلاقاً. يُمكن إذن أنْ نُسمّي هذه الجملة الوحدة العقلية للظاهرات، مثلما يمكن أنْ نُسمّي تلك التي تعبر عنها المقولة الموحدة الفاهمية. وعليه فليس العقل على صلةٍ إلا بالاستعال الفاهمي، وليس، حقاً، من حيث يتضمّن مبدأ تجربة محكنة (لأنَّ الجُملة المطلقة للشروط ليست أفهوماً يُستعمل في تجربةٍ لأنَّ لا تجربة غير مشروطة) بل لكي يُملي عليه وجهته نحو وحدةٍ معينة ليس لدى الفاهمة أيَّ أفهوم عنها، بل

^(*) جوابياً.

وحدة تسعى إلى أنْ تجمع في ((كلِّ)) مطلق كلَّ الأَفْعال الفاهمية بالنظر إلى كلِّ موضوع. وعليه فإنَّ الاستعمال الموضوعي لـالأفاهيم العقلية المحضة هـو أبدأ استعمال مفارق في حين يَجب أنْ يكون استعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة وفقاً لطبيعته محايشاً أبداً لأنَّه يقتصر فقط على التجربة المحكنة.

وأُفهم بــ ((الفكــرة)) أَفهومــاً عقلياً ضروريـاً لا يُطابقــه أيُّ مــوضــوع معـطى في الحــواس. فالأفاهيم العقلية المحضة التي نـرى إليها الآن هي إذن أفكار ترسندالية، وهي أفاهيم للعقل المحض لأنها تـرى إلى كل معـرفة تجـربيّة بـوصفها متعينـة بجملة الشروط المطلقـة. وهي ليست مُشَكَّلة اعتباطاً، بـل على العكس، تفـرضهـا طبيعـةَ العقـل عينهـا، فهي إذنَّ عـلى صلةٍ بكـلُ الاستعمال الفاهمي بالضرورة. وهي أخيراً مفارِقة، وتتخطى حدودَ كلِّ تجربةٍ، حيث لا يمكن إِذِنْ لَأَيُّ مُوضُوعٌ مَطَابِقِ لَلْفَكُرَةِ الْتِرْسِنْداليةِ أَنْ يَمْثُلُ قطٍّ. فعندما نُسمِّي فكرة نقول كثيـراً جداً بالنظر إلى الشيء رُكموضُوع للفاهمة المحضة) لكنّنا نقـول قليلًا جـداً بالنـظر إلى الحامـل (أعني بالنظر إلى تحقَّقه وفق الشروط الأمْهيرية)؛ وذلك بالضبط لأنَّ الفكرة كأفهوم للأقصى لا يمكن أنْ تُعطى قطّ عباناً بشكل مطابق. لكن بما أنّ هذه المطابقة هي أصلًا كلّ مقصد العقل في استعماله إضاعته كليّـاً، فإنـه يقال عن مثـل هذا الأفهـوم إنّه مجـرّد فكرة. وبــالمثل، يمكن أنّ نقــول: إنّ الجملة المطلقة لكل الظاهرات هي مجرد فكرة، ذلك أنَّها تَـظلُّ مُشْكلةً بلا حـلَّ لأننا لا نستطيع أبـداً أنَّ نحقَّقها في خَيْـل. وعلى العكس، بمـا أنَّ المُطلوب في الإستعــال العملي للفـاهمة، مجـرد التنفيذ بموجب قواعد، فإنَّ فكرة العقل العملي يمكن دائماً أنْ تعطى حقاً، وإنَّ فقط جزئياً، في العيان، بل إنَّها الشرط الذي لا بدُّ منه لكلِّ استعمال عملي للعقل. وتنفيذ هذه الفكرة هو دائمًا محدود وناقص، إنما بحدودٍ غير قابلة للتعيين، فهي من ثمّ دائهاً تحت تأثير أُفْهـوم كمال ٍ مـطلق. وعليه فإنَّ الفكرة العملية هي دائهًا عظيمةُ الخِصْب وواجبةُ الضرورة بالنظر إلى الأفعال المتحقَّقة . فمنها يَستمِدُ العقل المحض العِلَيَّة اللازمة لكى يُولِّد ما يتضمنه أَفْهومه. لـذا لا يمكن أن نقـول عن الحكمة بنوع من الإزدراء: ليست سوى فكرة؛ بل على العكس، بفعل كونها بالذات فكرة الوحدة الضروريةُ لكل الغـايات الممكنـة، يجب أن تصلح كقاعـدة لكلُّ العمـلي بوصفهـا شرطاً أصلياً أو حصرياً على الأقل.

والحال، على الرغم من أنه يجب أن نقول عن الأفاهيم العقلية الترسيس اليه إنها: ليست سوى أفكار، فإننا لا نذهب إلى حد حسبانها نافلة وباطلة. إذ، وحتى لر لم يُمكن لأي موضوع أن يتعين بها، فإنها قد تصلح في الأساس، وبشكل غير ملحوظ، بمثابة اقانون الفاهمة، من أجل استعالها الموسع والمتسق؛ ومع أنه لا يمكنها أن تعرف به أي موضوع غير تلك الموضوعات التي كانت لتعرفها بموجب أفاهيمها إلا أنها تجد نفسها موجهة بطريقة أفضل وإلى مسافة أبعد إلى أمام في تلك المعرفة. ولن أضيف أن هذه الأفكار قد يمكنها أن تُؤمّن العبور من أضاهيم الطبيعة إلى الأفاهيم العملية، وتُزوّد على هذا النحو، الأفكار الخُلقية نفسها بصلابة وترابط مع المعارف النظرية للعقل. ويجب أن نترقب شرح كل ذلك لاحقاً.

ونترك جانباً هنا، وفقاً لمقصدنا، الأفكار العملية، ولا نرى إلى العقل إلا في السالة النظري وعلى نحو أضيق من ذلك بعد، أعني إلا في استعاله الترسندالي. وعلينا هنا أن نتبع المسار نفسه الذي اتبعناه أعلاه في تسويغ المقولات، أعني أنْ نفحص الصورة المنطقية للمعرفة العقلية لنرى ما إذا كان العقل، بذلك أيضاً، مصدراً لأفاهيم تُرينا الموضوعات في ذاتها بوصفها متعينةً، تأليفياً وقبلياً، بالنظر إلى وظيفةٍ من وظائف العقل.

والعقل من حيث هو القدرة على صورة منطقيَّة معيَّنة للمعرفة، هـو القدرة عـلى الإستدلال، على الحكم بتوسُّط (بإدراج شرط حكم ممكن تحت شرط حكم معطى). والحكم المعطى هـو القاعدة الكليَّة، المقدِّمة الكبرى (Major). وإدراجُ شرطِ حُكم أخر ممكن تحت شرط القاعدة، هو المقدِّمة الصغرى (Minor). والحكمُ المتحقِّق الذي يُعلِن إثبات القاعدة في الحالة المدرجة، هو الخلاصة (Conclusio). بمعنى، أنَّ القاعدة تقول أمراً كليّاً ما، تحت شرط معينٌ. والحال، إن شرط القاعدة يوجد في حمالة حماصلة. إذن، نما يصدق كلياً تحت ذلك الشرط يُنظَر إليه أيضاً بوصفه صادقاً في الحالة الحاصلة (المنطويـة على هذا الشرط). ونرى بسهولة، أن العَقْل يصل، بأفعال ِ فاهمية تشكُّمل سلسلة شروط، إلى معرفة. فإذا كنت لا أصل إلى هذه القضية: وكل الأجسام متغيرة»، إلَّا انـطلاقاً من تلك المعـرفة الأبعـد (التي ليس فيها بعـد أفهـوم الجسم وإنَّ كانت تتضمن شرطه): «كـل مركّب متغيّر)؛ ومن هذه إلى أخـرى أقرب منـدرجـة تحت شرط الأولى والأجسام مركبة،؛ ومن هذه إلى ثالثة تَقْرن بها المعرفة البعيدة (الْمُتغيِّر) بـالمعرفـة الحاضرة: ﴿إِذِنَ الْأَجْسَامُ مَتَغَيِّرَةٌ﴾؛ فهـذا يعني أني أصِـلُ بِسلسلةٍ من الشروط (المقــدمَّـات) إلى معــرفـةٍ (خلاصة). والحال أن كل سلسلة يكون معامِلها معطى (وسواء كان الحكم حملياً أم شرطياً) يمكن أنْ تُتابِع؛ ومن ثُمَّ، فإن هذا الفِعْل العقلي نفسه يؤدي إلى ratiocinatio polysyllogistica (*) أي إلى سلسلة استدلالات، يمكن أن تُتَابع، إنْ لجهة الشُروط(per prosyllogismos)(**)وإن لجهة المشروط (per episyllogismos)(*** إلى أبعادٍ غير متعينة .

لكنْ، سرعان ما نُلاحظ أنَّ سلسلة الأقيسة السابقة، أغني المعارفُ المُتابَعة لجهة مبادى معرفة معطاة، أوْ لجهة شروطها، ويتعير آخر، أنَّ تسلسل الاستدلالات الصاعد، يجب أنْ يَنْجِ إِذَاء القدرة العقلية نهجاً ختلفاً عن التسلسل الهابط، أي بشكل مختلف عن التقدّم الدني يُحرِزُه العقل بالأقيسة اللاحقة لجهة المشروط. إذْ لمّا كانت المعرفة غير معطاة في الحالة الأولى إلاّ بوصفها مشروطة، فإنّه ليس بوسعنا بلوغها بواسطة العقل إلاّ إذا افترضنا على الأقل أنَّ جميع أطراف السلسلة معطاة من جهة الشروط (الجُمْلة في سلسلة المقدّمات)، وبهذا الافتراض وحده إنما يكون الحكم المذكور ممكناً قبلياً. وعلى العكس لا نفكر لجهة المشروط، أو الاستنتاجات، إلا سلسلة في صيرورة، وليس سلسلة مفترضة سلفاً كاملة أو معطاة؛ ولا نفكر بالتالي إلاّ تقدّماً

^(*) استدلال مُتعدّد الأقيسة.

^(*) بقياس سابق.

^(***) بقياس لاحق.

بالقوة. فإذا ما نُظِر إذن إلى معرفة بوصفها مشروطة، فإنّ العقل يجد نفسه مرغماً عندها على النظر إلى تسلسل الشروط وفق خطّ صاعد بوصفه خطاً ناجزاً ومُعطى في جملته، لكنّ، لو نَظر إلى المعرفة نفسها في الوقت عينه، كشرطٍ لمعارف أخرى تُشكّل فيها بينها سلسلةً من الاستنتاجات وفق خطّ هابط، لأمكن له أنْ ينظلً لا مبالياً بالمرّة بمعرفة إلى أيّ حدّ يصل التقدّم parte وفق خطّ هابط، لأمكن له أنْ ينظلً لا مبالياً بالمرّة بمعرفة إلى أيّ حدّ يصل التقدّمات posteriori وما إذا كانت جملة هذه السلسلة مكنة أيّ إمكان؛ لأنه ليس بحاجة إلى سلسلة مِن هذا النوع مِن مبادئه (**) a parte priori في في من مبادئه أن المسلمل المقدّمات المقطة الشروط، نقطة إنه المعلق كشرط أعلى، وسواء بالتالي، كان أم لم يكن، من دون حدود ه عطاً ويجب أنْ يتضمّن دائماً جُملة الشرط، حتى لو افترضنا أنه لا يمكن أن نَبلغه قطاً ويجب أنْ تكون السلسلة بأسرها صحيحةً بالمطلق، حتى يمكن للمشروط، الذي يُنظر إليه كخلاصة، أنْ يُحسب صحيحاً. وذاك ما يشتلزمه العقل الذي يقدّم معرفته بوصفها متعينةً قبلياً وضرورية إمّا في ذاتها، وعندها لن تكون بحاجة لأيّ مبدأ، وإمّا، في حال كونها مُشتَقة، كطرف في سلسلة مبادىء هي الأخرى صحيحة بالمطلق.

الفصل الثالث سستام الأفكار الترسندالية

ليس علينا أن تنشغل هنا بالديالكتيك المنطقي الذي يُجرِّد المعرفة من كلَّ مضمون، ويكتفي بكشف التراثي الخاطىء في صورة الاستدلالات العقلية، بل بالديالكتيك الترسندالي الذي يجب أن يتضمن، بشكل قبلي تماماً، أصل معارف معينة بناء على العقل المحض وأفاهيم مستخلصة لا يمكن لموضوعها قط أن يُعطى أمْهيرياً، وتقع من ثَمَّ خارجَ قدرة الفاهمة المحضة كليّاً. وقد استنجنا، من الصِلة الطبيعية التي يجب أن تقوم بين الاستعال الترسندالي لمعرفتنا سواء في الاستدلالات أم في الأحكام وبين استعالما المنطقي، أنَّ هناك ثلاثة ضروب وحسب من الاستدلالات الديالكتيكية التي هي على صلة بضروب ثلاثة من الاستدلالات التي بها يمكن للعقل أنْ ينطلق من مبادىء إلى معارف، وأنَّ عمله بأسره هو أن يرتفع من التأليف المشروط الذي تظلّ الفاهمة عالقة فيه أبداً إلى تأليف غير مشروط لا يمكنها قط أنْ تبلغه.

والحال، إن كل ما يمكن أن يكون لتصوراتنا من صلة بعامة هو: 1) الصلة بالذات، 2) الصلة بالذات، 2) الصلة بالأشياء، إما بوصفها ظاهرات وإما بوصفها موضوعات للتفكير بعامة. فلو جمعنا هذا الانقسام إلى الأوّل لرأينا أن كل العلاقة التي يتصوّراتنا والتي يمكن أنْ نُكوِّن عنها أفهوماً أو فكرةً هي ثلاثية؛ 1) العلاقة بالذات؛ 2) العلاقة بمتنوع الشيء في الظاهرة، 3) العلاقة بجميع الأشياء بعامة.

^(*) لجهة الآخِر.

^(**) لحهة الأول.

والحال، إن على الأفاهيم المحضة بعامة أنَّ تهتم بوحدة التصورات التأليفية، أما أفاهيم العقل المحض (الأفكار الترسندالية) فتهتم بالوحدة التأليفية اللامشروطة لجميع الشروط بعامة. وعليه تندرج كل الأفكار الترسندالية تحت ثلاثة أصناف، أولها، يتضمن الوحدة المطلقة (الملامشروطة) للذات المفكرة والشاني، يتضمن الوحدة المطلقة لسلسلة شروط المظاهرة، والثالث، الوحدة المطلقة لشرط جميع موضوعات التفكير بعامة.

والـذات المفكرة هي موضوع السيكولوجيا وجملة كل النظاهرات (العالم) موضوع الكسمولوجيا، والشيء الذي يتضمَّن الشرط الأعلى لإمكان كلّ ما يمكن أن يُفكّر (كائن كل الكائنات) هو موضوع الإلهيات. يُزوَّدنا العقل المحض إذنْ بفكرة عن النفسانيات الترسندالية الكائنات) هو موضوع الإلهيات، يُزوِّدنا العقل المحض إذنْ بفكرة عن النفسانيات الترسندالية من وعن علم ترْسِندالي بالعالم (Cosmologia rationalis)، وأخيراً عن معرفة تررسندالية بالله بالله وعن علم ترْسِندالي العالم الله المجرد مخطط أيِّ عِلْم من هذه العلوم أنْ يُرسم بالفاهمة حتى عندما يُؤازِرها الاستعال المنطقي الأسمى للعقل، أعني كلُّ الاستدلالات المتخيلة، لتنتقل من موضوعها (الظاهرة) إلى كل الموضوعات الأخرى وصولاً إلى المعدل التاليف الأمهيري؛ بل إنّ هذا المخطط هو فقط إنتاج محض وحقيقي للعقل المحض، أو هو مشكلة خاصة به.

أما ما هي أثماط الأفاهيم العقلية المحضة، المُندرِجة تحت هذه العناوين الشلاثة، فذاك ما سيعرضه الباب اللاحق عرضاً كاملاً. وهي تَقْتفي أَثَر المقولات. لأنَّ العقل المحض ليس على صلة مباشرة بالموضوعات قط، بل بالأفاهيم الفاهمية عينها وحسب. إلاّ أنّه لا يمكننا أنْ نوضح، إلاّ في التنفيذ التامّ، وحسب، كيف يمكن للعقل أنْ يصل بالضرورة إلى أفهوم الوحدة المطلقة للذات المفكرة، فقط في الاستعال التأليفي للوظيفة عينها التي يستخدمها في الاستدلال العقلي الحميمي وكيف تؤدي به الطرقية المتصلة إلى فكرة اللامشروط المطلق في سلسلة شروط معطاة؛ وأخيراً كيف تؤدي به مجرّد صورة الإستدلال العقلي الشرطي المنفصل، بالضرورة، إلى الأفهوم العقلي الأسمى عن كائن كل الكائنات، وهي فكرة تبدو للوهلة الأولى في غاية المفارقة.

وليس لهذه الأفكار الترسندالية أيَّ تسويغ موضوعي ممكن أصلاً كمثل ما أمكن لنا أنْ نَفْعل للمقولات، لأنها ليست بالفِسْل على أيِّ صلةٍ بأيِّ شيءٍ يمكن أن يُعطى مطابقاً لها، وبالضبط لأنها مجرد أفكار. لكن، يمكن أنْ نحاول اشتقاقها ذاتياً من طبيعة عقلنا، وهذا ما نقوم به في الباب الراهن.

نرى بسهولة أنَّ ليس للعقل من مقصد سوى جُمْلة التاليف المطلقة لجهة الشُروط (شرط التلازم أو التبعية أو التضافر) وأنَّ ليس عليه أنْ يبالي بالتهامية المطلقة لجهة المَشْروط. لأنه لا يحتاج إلاّ للأولى كي يفترض كامل سلسلة الشُروط ويقدّمها على هذا النحو قبلياً إلى الفاهمة. فها إنْ يوجد شرط مُعطى بالتهام (وبشكل لا مَشْروط) حتى لا يعود بنا حاجة إلى أفهوم عقليّ بالنظر إلى التقدّم في السلسلة، لأنّ الفاهمة سَتهُبط من تَلْقائِها خطوة خطوة من الشرط إلى المُشْروط.

وعلى هذا النحو، فإن الأفكار الترسندالية لا تصلح إلا للصعود في سلسلة الشروط حتى الملامَشُروط أيَّ حتى المبادىء. أما بالنسبة إلى الهبوط نحو المَشْروط، فمع أنَّ للعقل استعمالاً منطقياً واسع النطاق للقوانين الفاهمية، فإنَّ ليس فيه أيّ استعمال تِرْسِنداليّ؛ وإذا ما كَوَّنا فكرةً عن الجُمْلة المطلقة لمثل هذا التأليف (للتقدَّم)، وعن السلسلة الكاملة لكلِّ تغيرات العالم المُقبلة على سبيل المثال، فإن ذلك سيكون أيساً فكرياً (ens rationis) يُفكَّر اعتباطاً وحسب، ولا يفترضه العقل بالضرورة. ذلك أنّنا، وإنْ كُنَّا نفترض جملة شروط المَشْروط من أجل إمكانه، فإننا لا نفترض جُمَّلة نتائجه. فمثل هذا الأفهوم ليس إذنْ فكرةً تِرْسِنْدالية، وهي الأمر الوحيد الذي يشغلنا حالياً.

وأخيراً، نلاحظ أيضاً أنَّ ترابطاً معيناً ووحدة تنشأ بين الأفْكار التِرْسِنْدالية نفسها، وأنَّ المعقل المحض يضع بواسطتها جميع معارفه في سستام. فالانطلاق من معرفة الذات (النفس) إلى معرفة العالم، والانتقال بواسطة هذه إلى الكائن الأصلي، هو مَسارٌ طبيعي إلى حد أنه يبدو بماثلاً للتقدُّم المنطقي للعقل من المقدِّمات إلى الخلاصة (أ). لكن معرفة هل يوجد هنا حقاً قرابة أساسية خفية، كتلك التي بين الطريقة المنطقية والطريقة الترْسِنْداليّة، فمسألة من تلك المسائل التي يجب أنْ ننتظر الإجابة عنها في ما يلي من أبحاث. ونكون حتى الآن، وبَدْءاً، قد بلغنا هدفنا عندما أخرجنا أفاهيم العقل الترسِنْدالية، التي يخلطها عادةً الفلاسفة في نظريتهم بافاهيم أحرى، من دون أنْ يَيّزوها كما ينبغي من الأفاهيم الفاهمية، من ذلك الوضْع الملتبِس، فعينا معاً أصْلَها وعدَدها المتعبِنُ الذي لا يمكن أنْ يبقي أيَّ أفهوم آخر خارجه؛ وبتقديمها في ترابط سستامي، نكون قد رسمنا وحدّدنا حقلاً خاصاً للعقل المحض.

إلى للميتافيزيقا من غاية خاصة لأسحائها إلاّ الأفكار الثلاث: الله والحرية والخلود، بحيث إنّ على الأفهوم الثاني أنْ يؤدّي إدا ما ربط بالأول، إلى الثالث كخلاصة ضرورية. وكلّ ما يشتغل به هذا العلم فيها عدا ذلك ليس سوى وسيلة للوصول إلى هذه الأفكار، وإلى واقعيتها. وهو مجتاج إليها لا لإقامة علم الطبيعة، بل لتخطي الطبيعة. والثقوب فيه يجعل الإلهيات والأخلاق وبربطها معاً، اللين، أي أسمى غايات وجردنا، معلقة فقط مقدرتنا العقلية الاعتبارية وليس بأي شيء آخر، وفي تصور سستامي لتلك الأفكار، سيكون النسق المذكور من حيث هو تأليفي هو الأكثر ملاءمة، أما في العمل الذي يجب أنْ يَسْبق هذا بالصرورة، فإنّ السّق التحليلي الذي هو عكس الأول سيكون النسق الأكثر ملاءمة لهذفنا الذي هو التقدَّم بنا ما ثرودنا به التحرية دون توسط، أعني من النفسانيات إلى العالميات ومنها إلى معرفة الله، لتحقيق خطئنا الكبرى.

الكتاب الثاني في الاستدلالات الديالكتيكية للعقل المحض

يمكن القول، إنّ موضوع فكرة مَحْض تِرْسِنْدالية هو ما ليس لدينا عنه أيُّ أَفْهـوم، على السرغم من أنَّ هذه الفكرة تتولـد بضرورةٍ كُلِّية في العقـل بموجب قـوانينه الأصّلية لأنه، عن موضوع يجب أنْ يُطابق مَطْلب العقل، لا يوجد بالفعل أيُّ أَفْهوم فاهمي ممكن، أعني أيَّ أَفْهوم موضوع يجب أنْ يُطابق مَطْلب العقل، لا يوجد بالفعل أيُّ أَفْهوم من الأفضل، وبما يعـرضنا إلى سوء يمكن أن يُبين أوْ يكون قابلًا للحدس في تجربة ممكنة. ولعله من الأفضل، وبما يعـرضنا إلى سوء فهم أقل أن نقول: إنّه ليس لدينا أي معرفة عن شيءٍ يتناسب مع فكرة، وإنْ كان يمكن أنْ يكون لدينا أَفهوم احتالي.

والحال، إنَّ الواقع الترْسِندالي (الذاتي) للأفاهيم العقلية المحضة يقوم على الأقل على أنّنا ننساق إلى مثل هذه الأفكار باستدلال عقلي ضروري. ثَمَّة إذنْ استدلالات عقلية خالية من أيّ مقدمات أمْيرية، وبواسطتها نستدلا من شيء نعرفه على شيء آخر ليس لدينا عنه أيُّ أفهوم، لكننا ننسب إليه مع ذلك واقعاً موضوعياً بفعل تراء لا مفر منه. وتستحق مشل تلك الاستدلالات بالنظر إلى محصّلاتها إذنْ أنْ تسمى مُحاحَكات، لا استدلالات عقلية. لكنها بالنظر إلى أصلها، يكنها أنْ تحمل هذا الإسم الاخير، لأنها لا تتولد بطريقة مصطنعة أو عَرضية، بل تصدر عن طبيعة العقل. وهي سفسطات لا للإنسان، بل للعقل المحض نفسه، وأحكم الناس جميعاً ليس بوسعه أنْ يتحرر منها؛ وهو، إنْ كان بوسعه أنْ يصل بعد جهود كثيرة إلى الاحتراز من الغلط، فإنّه لن يصل إلى التخلص من التراثي الذي يلاحقه، ويخدعه دون توقف.

هناك، إذنْ ضروبٌ ثلاثة من الاستدلالات العقلية الديالكُتيكية وحسب، على قَدْر ما هناك من الأفكار التي تؤدي إليها خلاصاتها. ففي استدلالات الصنف الأول، أستدلُ من أفهوم الذات الترسندالي الذي لا يتضمن أيَّ متنوع ، على الوحدة المطلقة لهذه الذات عينها، وهي وحدة لا أُكوِّن عنها بهذه الطريقة أيَّ أُفْهومٌ. وأُسَمِّي هذا الاستدلال الديالكتيكي مغالطة

يَرْسِنْدالية. ويستند الصنف الثاني من الاستدلالات المماحِكة إلى الأفهوم الترسِنْدالي عن الجُمْلة المطلقة لسلسلة الشروط التي لظاهرةٍ مُعطاة بعامة؛ ومنْ أنَّ لديٌ من جهة أَقهوماً للوحدة التأليفية اللامشروطة للسلسلة يناقض نفسه أبداً، أُسْتدلُ على صِحَّة الوحدة من الجهة المضادة على الرغم من أنَّ ليس لديّ عنها أيُّ أَنْهوم. وأسمّي حالة العقل في هذه الاستدلالات الديالكتيكية نقيضة العقل المعض. وأخيراً في الضرب الثالث من الاستدلالات المماحِكة، أُسْتَدلُ من جُمُلة الشروط الضرورية لتفكير الموضوعات بعامة، من حيث يمكن أن تكون معطاة لي، على الوحدة التأليفية المُطلقة لجميع شروط إمكان الأشياء بعامة، اعني، إني أستدلُ من أشياء لا أعرفها ويموجب مجرد أنهومها الترسِّدالي، على كائن الكائنات الذي أعرفه بدرجةٍ أقل أيضاً من خلال أفهوم مُفارِقٍ والمدي لا يمكن أن اصطنع أي أفهوم عن ضرورته اللامشروطة. وأطلق على هذا الاستدلال العقل الديالكتيكي إسم أمثل العقل المحض.

الباب الأول في مغالطات العقل المحض

تقوم المغالطة المنطقية في غلط الاستدلال العقلي من حيث الصورة أياً كان مضمونه إلى ذلك. أما المغالطة الترسندالية، فلها مبدأ ترسندالي يجعلنا نَعْلط في الاستدلال من حيث الصورة. وبهذه الطريقة يكون لمثل هذا الاستدلال المُغالِط أساسٌ في طبيعة العقل البشري، ويؤدي إلى وهم لا مفرَّ منه، وإنَّ كان لا يمتنع تحليله.

ونصل الآن إلى أفهوم لم يُذْكر أعلاه في اللائحة العامة للأفاهيم الترسندالية، ويجب مع ذلك تُعْليفُه بها من دون أنْ نُعدَّل بذلك تلك اللائحة أيَّ تعديل، ومن دون أنْ نُعلنها ناقصة. وذلك هو الأفهوم أو، إن أحبيتم، الحُكُم: «أنا أفكر». لكننا نرى بسهولة، أنَّ هذا الأفهوم هو قطار جميع الأفاهيم بعامّة، ومن ثَمَّ أيضاً الأفاهيم الترسندالية، وأنه إذنْ، يُفكّر دائماً مع هذه، وأنّه بذلك ترْسِندالي مثلها، إنما لا يُكن أنْ يكون له أيُّ عنوان خاص لأنه لا يصلح إلاّ لعد كلّ فكر منتمياً إلى الوعي. لكنْ، مها بلغت درجة خُلوصِه من الأمهيري (من انطباع الحواس) فإنّه يصلح لتمييز ضرّبين من الموضوعات بناءً على طبيعة قدرتنا المتصوّرة. فأنا من حيث أكون مفكراً، موضوع للحواس الخارجية يدعى جساً. عقل «أنا» كهاهية مفكّرة يشير إذنْ إلى موضوع السينكولوجيا التي يمكن أنْ تُدعى النفسانيات فالد «أنا» كهاهية مفكّرة يشير إذنْ إلى موضوع السيكولوجيا التي يمكن أنْ تُدعى النفسانيات في كلّ تفكير بمعزل عن كل تجربة (تُعيني بشكل أخص، وفي العيان).

والحال، إنَّ النفسانيـات العقلية هي حقـاً مشروع من هذا النـوع. فإنْ خـالط أدنى عنصر

 ^(*) حافظت على صيغة الأصل، فقلت سيكولوجيا بإزاء Psychologie اليوناني الأصل، وقلت نفسانيّات بـإزاء die Seelenlehre
 الألماني. أيْ أنّي ترجمت ما ترجمه كنط إلى لغته وعَربتُ الآخر تعريباً (م. و).

أَبْيِرِي من عناصر تفكيري أو أيَّ إدراكٍ خاص منْ إدْراكات حالتي الباطنة، المبادىء المعرفية لهذا العِلْم، فَلنْ يكون نفسانيات عقلية، بل أميرية. أمامنا إذنْ علم مزعوم مبني على هذه القضية الوحيدة وأنا أفكر التي يمكن لنا هنا أن نبحث بطريقة مُناسِبة، وبما يتوافق مع طبيعة فلسفة يرُّسِنْدالية عها إذا كانت ذات أساس أم من دون أساس. ويجب أن لا نتوقف على أنه لمدي، في هذه القضية تجربة باطنة تعبر عن إدراك الذات لذاتها، لنستنتج أن النفسانيات العقلية المبنية على ذلك ليست قط محضة بل تستند في جزءٍ منها إلى مبدأ أميري. لأن ذلك الإدراك الباطن ليس أكثر من مجرد ابصار لـ وأنا أفكر يجعل جميع الأفاهيم الترسندالية المعنية بالقول: وأنا أفكر الجوهر، السبب الخ ، يجعلها عمكنة. ذلك أنه لا يمكن أن نَعد التجربة الباطنة بعامة وإمكانها، أو الإدراك بعامة وعلاقته بإدراك آخر، بمثابة معرفة أشيرية من دون أن يُعطى أميرياً تميز خاص، أو تعين ما، بل يجب أن يُعد ذلك بمثابة معرفة للأميري بعامة. . ينتمي إلى البحث عن إمكان في أو تعين ما، بل يجب أن يُعد ذلك بمثابة معرفة للأميري بعامة . . ينتمي إلى البحث عن إمكان كل تجربة بحثاً هو بالتأكيد ترسندالي. لكن أدنى موضوع للإدراك (واللذة أو الألم مثلاً) قد يُضاف إلى التصور الكلي للإوتعاء، سيحول على الفور السيكولوجيا العقلية إلى سيكولوجيا أميرية .

«أنا أفكر» هو إذن نَصَّ السيكولوجيا العقلية الوحيد الذي مِنه يجب أنْ تستمدُّ كلَّ حكمتها. ونرى بسهولة أنَّه لو كان على هذه الفكرة أنْ تكون على صلةٍ بموضوع (بذاتي) فإنّه لنْ يمكنها أنْ تتضمَّن سوى محمولاتٍ تبرْسِنْدالية لهذا الموضوع، لأنَّ أدنى محمول مُنْهِيري سيُخلْخِل مُحْضِيَّة العِلْم العقلية واستِقْلاله عن كلِّ تجربة.

ولنْ يكون علينا هنا سوى أنْ نَتْبِع هِداية المقولات. لكنْ، بما أنَّ ثمة شيئاً هنا، مُعطى لنا بدءاً، هو الأنا، كهاهية مفكِّرة، ومع أنّنا لنْ نغيِّر ترتيب المقولات فيها بينها كها قُدِّمت أعْلاه في لا تحتها، فإنّنا نَبْداً هنا بمقولةِ الجوهر التي بها يُتصوَّر شيءٌ في ذاته، ونعود القهقرى في سلسلة المقولات. وعليه تكون طوبيقا النفسانيات العقلية، التي عنها وحدها يجب أنْ يُشتق كل ما قد تتضمنه، على النحو التالى:

النفس جوهر

3 هي هي عددياً، أعني <u>واحدة</u> (لا كثيرة) من حيث مختلف الأزمنة التي تكون فيها

<u>بسيطة</u> من حيث كيْفها

على علاقة بالموضوعات <u>المكنة في</u> المكان⁽¹⁾

⁽¹⁾ سيجد القارىء الدى قد لا يكتشف سهولة كافية المعنى السَيْكولوجي لهذه التعابير في تجريدها التِرْسِنْدالي، =

عن هذه العناصر تصدر جميع أفاهيم النفسانيّات المحضة بالتركيب وحسب، ومن دون الحاجة إلى معرفة مبدأ آخر. فالجوهر كموضوع للحس الباطن وحسب، يعطي أفهوم اللّامادية؛ وكجوهر بسيط أفهوم اللافساد؛ وهُويّته كجوهر ذهني تُعطي الشخصية؛ وهذه العناصر الثلاثة مجتمعة تُعطي الروحانية. والعلاقة بالموضوعات في المكان تُعطي التبادل مع الأجسام؛ فهي تصور إذنْ الجوهر المفكر كمبدأ للحياة في المادة أي كنفس (anima) وكمبدأ للحي بعامة (وهذا، بحصره بالروحانية يُعطى: الخلود.

وعنْ ذلك تَصْدر أربع مُغالطات للنفسانيّات البّرْسِندالية التي تُحسب حطاً بمثابة عِلْم للعقل المحض، يعالج طبيعة ماهيّتنا المفكرة. ولا يمكن أنْ يؤسّسه إلاّ التصوُّر البسيط والفارغ من المضمون كلياً بحدّ ذاته، «أنا»، الذي لا يمكن حتى أنْ نقول عنه إنّه أفهوم، بـل هو مجرد وَغي يواكب كل الأفاهيم. فبهذا الله أننا أو الله هو أو الله منا (الشيء) الذي يُفكّر لا نتصوَّر أكبتر من عامل بِرْسِندالي للأفكار = س، لا نعرفه إلاّ بالأفكار التي هي محمولاته، ولا يمكن أنْ يكون للينا عُنه أيُّ أفهوم إذا ما أُخذ لوحده، فنحن ندور إذنْ بصدده في دائرة أبدية، لأننا مُلزمين في كلُ مرة على أنْ نستخدم تصوّره لإصدار حُكم ما بصدده؛ وتلك سيَّة ملازمة له، لأنَّ الوعْي ليس في ذاته تصوّراً يُيِّر موضوعاً خاصاً، بل هو صورة لتصوّر بعامة من حيث يجب أنْ يُدعى معرفة؛ إذْ عنه وحده يمكنني أن أقول: إنَّ أفكر به شيئاً ما.

لكنْ، سببدو من الغريب، بدءاً، أنْ يكون على الشرط الذي بجوجبه أفكّر بعامة، والذي هو من ثَمَّ مجرّد قوام لذاتي، أن يصدق معاً على كلِّ من يفكر، وأنْ يمكننا أنْ ندّعي بناءً على قضية تبدو أمْيرية، تأسيس حكم يقيني وكلي كهذا: كلّ من يُفكّر فقوامه قوام تَعبير الإوْتِعاء بالنسبة إليّ. والسبب في ذلك، أنّه يجب علينا بالضرورة أنْ ننسب قبلياً إلى الأشياء كل الخصائص التي تشكل الشروط الوحيدة لتفكيرها. والحال إنّه لا يمكن أنْ يكون لديّ أذى تصور عن ماهية مُفكّرة بواسطة أيّ تجربة خارجية، بل بالإوْتِعاء وحسب. فمثل هذه الموضوعات إذنْ، ليست سوى إسقاط لوعيي على أشياء أخرى لا يمكن أنْ تُتصور كهميّاتٍ مفكّرة إلا بهذا الشرط. لكن القضية وأنا أفكر، تُوْخذ هنا احتمالياً وحسب، لامن حيث قد تَتضمّن إدراك الوجود (كما في "" من من عيث إمكانها وحسب، لمعرفة الخصائص الوجود (كما في "" من قضية بمثل هذه البساطة وتُسند إلى حاملها (وسواء أمكن له أنْ يوجد أم لا).

ولو كان لمعْرِفتنا المحضَّة، بالماهيات المفكرة بعامَّة، أن تتأسَّس على أكثر من الكـوجيتو، ولـو

ويسأل لماذا يتتمي محمول النفس الأخير إلى مقولة الموجود، سبحدها مشروحة ومُسوَّغة لاحقاً بشكل واف.
 إلى ذلك، إذا كنتُ في هذا الفصل كما في سياق كل هذاالمؤلَّف، قد فضلتُ اللجوء إلى التعامير اللاتينية على التعامير الالمائية المقابلة عما يساقص الذوق والأسلوب الأنيق، فبإنّه بمكنني أنّ أستميح عُذراً لمذلك: لقد فضلتُ بالفِعل أنْ أضحي بشيء من أماقة اللقط على أن أعيق الاستعال المدرسي بأقل إبهام

die Animalitat (*)

^(**) أما أفكر، إذن أما موجود.

استعنّا بالملاحظات التي يمكن أن نبديها على لعب أفكارنا، وبالقوانين الطبيعية للذات المفكرة التي يمكن أن نستمِدّها منه، لتحصّل لدينا سيكولوجيا أمپيرية. وهي ضرّب من سيكولوجيا للحس الباطن قد تصلح ربّا لتفسير ظاهراته، إنّا لا تصلح قطّ لاكتشاف الخصائص التي لا تنتمي البتة إلى التجربة الممكنة (كخاصية البساطة)، ولا لتعليمنا أيَّ شيءٍ يقيني عن طبيعة المهيّات المفكرة بعامة؛ فلن تكون سيكولوجيا عقلية.

لكن، بما أنّ القضيّة «أنا أفكر» (مأخوذة احتمالياً) تَتضمَن صورة كلِّ حكْم فاهميّ بعامّة، وتواكب كلَّ المقولات كما لو أنّها قطارُ لها، فإنّه من الواضح أنَّ الخُلاصة التي تُستمدّ منها يمكن أنْ تتضمّن بجرد استعمال تِـرْسِنْدالي للفاهمة خالص من أيِّ اختلاطٍ بالتجربة، ولا يمكن أنْ نكوًن مُسْبقاً فكرة مشجّعة عنْ نجاحه حسب ما بيَّنا أعله. فسنتابعه إذنْ بعين ناقدة عبر كلً أحاميل النفسانيّات المحضة. لكنّ توخياً للإيجاز سنترك فحصها يتقدّم في ترابط مُتصِل.

وإليكم، أولاً، ملاحظة عامّة يمكن أنْ تصلح للتنبيه بخاصّة على ذلك الضرّب من الخُلاصات. فأنا لا أعرف أيَّ موضوع بمجرّد أنَّي أفكر؛ بلْ على العكس، لا يُمكنني أنْ أعرف أيَّ موضوع إلا بتعيين حدس مُعطى بقصد وحدة الرعي؛ وفي هذا إنمّا يقوم كلَّ التفكير. فأنا لا أعرف نفسي إذنْ، من خلال أنّي أعِي ذاتي مفكّراً؛ بلْ يَجب أنْ أعي حدْسي بداتي كمتعين بالنظر إلى وظيفة التفكير. وعليه فإنّ كلّ أغاط الإوْتِعاء في التفكير بحدَّ ذاته ليست قط أفاهيم فاهمية عنْ الأشياء (مقولات) بلْ مجرّد وظائف منطقية لا تُعطي الفِكْر أيَّ معرفة بموضوع، ومن فم لا تجعلني أعرف نفسي كموضوع. فالموضوع هو الإوْتِعاء لا المعين بل القابل للتعين وحسب، أعني هو حدسي الداخلي (من حيث يمكن لمتنوّعه أنْ يُربط وفق الشرط الكلي لوحدة الإنصار في التفكير).

1) والحال، إنني أنا دائماً في كلّ الأحكام، الذات المعينة للعلاقة التي تُشكِّل الحكم. لكنّ، أنْ يكون على الد أنا الذي يُفكِّر، أنْ يصدُق دائماً في التفكير كحامل، وأنْ يُعَدَّ بمثابة شيءٍ لا يتعلق فقط بالتفكير كمحمول، فتلك قضية يقينية، بل هُويَّة، إلاّ أنّا لا تعني أنّي بوصفي موضوعاً كائِنٌ أقوم بذاتي، أو جوهر. وإنَّ هذا الأمر الأخير يذهب بعيداً جداً، إذْ يتطلب معطيات لا نجدها قط في التفكير، وربّا كانت (من حيث أنظر إلى المفكّر بما هو كذلك) أكثر مما يمكنني أنْ أصادف (فيهِ) ذات مَرّة.

2) وأن يكون أنا الإبصار، وبالتالي الد أنا في كلّ تفكير، شيئاً مفرداً لا يمكن أنْ ينحلّ إلى كثرةٍ من الذوات، وأنْ يدلّ من ثَمَّ على حامل منطقيًّ بسيط، ذاك ما يوجد في أفهوم التفكير. وتلك إذنْ قضية تحليليّة، لكنّها لا تعني أنّ الد أنا المفكّر جوهرٌ بسيط، لأنها ستكون قضية تأليفية. فأفهوم الجوهر على صلة أبداً بالحدوس، والحدوس في لا يمكن أنْ تكون إلا حسية؛ وهي توجد بكاملها خارج حقل الفاهمة، وخارج تفكيرها الذي يدور البحث عليه هنا حصراً عندما نقول: إنّ الد أنا في التفكير هو بسيط. وسيكون من العجيب أيضاً أنْ يكون ما يتطلّب هذا القدّر من الجهد لتمييز ما هو جوهر من بينْ ما يقدّمه الحدّس، وما يتطلب جهداً أكبر لمعرفة

هل يمكن لهذا الجوهر أنْ يكون بسيطاً (كيا في أجزاء المادة)، أنْ يكون ما يتطلّب ذلـك معطى لي مباشرة هنا في أفْقر التصوّرات جميعاً كيا لو أنّه نوع وحْي .

3) إن قضية هُوِيَّة ذاتي في كل متنوع أعيه مُتَضَمَّنة هي الأخرى في الأفاهيم نفسها، وهي بالتالي قضية تحليلية؛ لكنَّ هُوِيَّة الذات هذه التي يمكن أنْ أعيها في كل تصوراتها، لا تعود إلى حدْس تلك الذات الذي تعطى به كموضوع. فلا يمكنها إذنْ أنْ تعين هُويّة الشخص التي نعني بها وَعْي الذات لهُوِيَّة جوهرها الخاص كههية مفكرة خلف كل تبدّل للأحوال. أمّا التدليل على ذلك فأمر لا يمكن بلوغه بمجرد تحليل القضية وأنا أفكره، بل يلزم لذلك عدة أحكام تاليفية مؤسّسة على الحدس المعطى.

4) «أفرَق بين وجودي الخاص بوصفه وجوداً لكائن مفكر، وبين الأشياء الأخرى خارجاً عني (والتي ينتمي جسمي إليها أيضاً)»، تلك أيضاً قضية تحليلية، لأن الأشياء الأخرى هي تلك التي أفكرها متميزة عني. لكن، هل اؤتعائي هذا ممكن من دون الأشياء الخارجة عني، التي بها تعطى التصورات لي، وهل يمكن أن أوجد إذن كهاهية مفكرة وحسب، (من دون أنْ أكون إنساناً)؟ ذاك ما لا أعلمه قط بما تقدّم.

إِنَّ تحليل اوْتعاثي في التفكير بعامّـة لا يقدِّم لي إِذَنْ أيَّ معرفةٍ بـذاتي كموضـوع. وإنّه لمن الخطأ حِسبان العرض المنطقي للتفكير بعامة بمثابة تعيينِ ميتافيزيقي للموضوع.

وسيكون حجر عثرة كبيراً، بل وحيداً في وجه نقدنا بأسره، أن يكون ثمة إمكان للتدليل قبلياً على أنّ كل الماهيات المفكرة هي في ذاتها جواهر بسيطة وأنّها بما هي كذلك تحمل معها إذن (وهذا ينتج عن الدليل نفسه) الشخصية بشكل لا ينفصل، وتَعيى وجودها المستقلّ عن كلّ مادة. ذلك أننا سنكون بذلك قد خطونا خطوة خارج العالم الحسي، ونكون قد دخلنا في حقل النومينا؛ ولن يمكن لأحدٍ أنْ ينكر علينا حقّ أن نتوسّع فيه أكثر فأكثر، وأنْ يبني كلَّ واحد منا فيه ويتملّك بقدر ما يسعفه طالعه. ذلك أنّ القضية: «كل كائن مفكّر هو بما هو كذلك، جوهر بسيط، هي قضيّة تأليفية قبلية، لأنها أولاً تخرج عن الأفهوم الذي يشكّل مبدأها وتتخطاه، وتضيف إلى النفكير بعامّة نمط الوجود، ولأنها ثانياً، تُضيف إلى ذلك الأفهوم محمولاً (هو وتشبل بالنسبة إلى موضوعات تجربة. سيمكن إذنْ للقضايا التأليفية القبلية، لا أن تُطبّق وتقبل بالنسبة إلى موضوعات تجربة مكنة، وكمبادىء لإمكان هذه التجربة وحسب، كها زعمنا ذلك، بل سيمكنها أيضاً أن تُطبّق على الأشياء بعامة، على الأشياء في ذاتها، وتلك نتيجة تضع خابة لكلً نقدنا، وتُرغمنا على العودة إلى السطريقة القديمة. لكن الخطر ليس كبيراً إلى هذه الدرجة إذا ما نظرنا إلى الأمر عن كثب.

يسيطر على طريقة السَّيْكولوجيا العقلية مغالطة يعرضها الاستدلال التالي:

ما لا يمكن أنْ يفكُّر إلاّ كحامل لا يوجد أيضاً، إلاّ كحامل وهو إذنْ جوهر.

والحال، إنَّ الكائن المفكِّر منظوراً إليه بما هو كذلك وحسب لا يمكن أنْ يفكِّر إلاّ كحامل.

إذن، إنَّه لايوجـد إلَّا كذلك، أعني كجوهر.

في المقدمة الكبرى يدور الكلام على كائنٍ يمكن أنْ يفكّر بعامّة من أيّ وجهة نظر كان، وبالتالي على ما يمكن أنْ يُعطى في الحدس أيضاً. لكنْ، في المقدِّمة الصغرى، لا يدور الكلام على الكائن نفسه إلا منْ حيث يحسب نفسه بمثابة حامل بالنسبة إلى التفكير ووحدة الموعي وحسب، وإنّا ليس، في الوقت عينه، بالصلة مع الحدس ألذي به قد يعطى كموضوع للتفكير، فالخلاصة مستخلصة إذن Per sophisma figurae dictionis، وبالتالي باستدلال فاسد(1).

ويمكن للمرء أن يفهم بوضوح أنّه من الصحيح تماماً أنْ نَحلّ هذا الدليل الشهير إلى مغالطة، إذا ما تفضل بالعودة إلى الملاحظة العامّة حول التصوّر السستامي للمبادىء، وإلى الفصّل المخصّص للنومينا حيث دلّلنا على أنْ أفهوم شيء يمكن أنْ يوجد بحدّ ذاته كحامل وليس نقط كمحمول لا ينطوي بعدْ على أيّ واقع موضوعي، بمعنى أنّه من المحال أنْ نعلم ما إذا كان يوجد في محل ما موضوع يتناسب معه، لأننا لا نرى إمكان مثل هذا الضرب من الوجود، وإنّ ذلك لا يعطي بالتالي أيّ معرفة على الاطلاق. وحتى يمكن لهذا الأفهوم تحت إسم الجوهر، أن يَدُلُ على موضوع بمكن أنْ يعطى، كيّ يصير معرفة، يجب أن يكون ثمّة في الأساس حدس دائم بعدًلُ على موضوع بمكن أنْ يعطى، كيّ يصير معرفة، يجب أن يكون ثمّة في الأساس حدس دائم والحال، إنّه ليس لدينا في الحدس الباطن أيّ شيء دائم، لأنّ النّ أنا هو مجرد وَعْي بتفكيري؛ وإذا ما اقتصرنا على التفكير وحده، فإنه سيظلّ ينقصنا الشرط الضروري لكي نُطبّق عيل ذاتنا ككائن مفكر أفهوم الجوهر، أعني أفهوم حامل يقوم بنفسه، وستتبدّد كلياً بساطة الجوهر المربوطة به مع الواقع الموضوعي لهذا الأفهوم لكي تتحول إلى وحدة محض منطقية وكيفيّة للإوتعاء في التفكير بعامة، سواءً كان الحامل مركباً أم غير مركّب.

تھافت دلیل مندلس علی دوام النفس

لقد لاحظ هذا الفيلسوف الثاقب، باكراً، نقص الحجّة التي ندّعي بها عادة الدليل عـلى أنّ

⁽¹⁾ يؤحد التفكير في المقدمتين عمنيين غتلفين. ففي المقدّمة الكبرى يُطبُّق على موضوع بعامة (كما قد يعطى من وَمِ المقدّمة الصغرى، ننظر إليه على العكس من حيث الصلة بيته وبين الإوّتماء فقط، ومن ثمَّ من حيث لا نفكر أيّ موضوع بل حيث نتصور فقط الصلة باللذات كحامل (كصورة للتفكير). وفي الأولى نتكلم على أشياء لا يمكن أنّ تفكّر إلاّ كحامل. وفي الثانية على العكس لا نتكلّم على الأشياء بل (لأنّنا نهمل كمل موضوع) على التفكير الذي فيه يصلح الد أنا دائماً كحامل للوعي. لا يمكن إذن أن نستخلص من ذلك هذه الخلاصة: ولا يمكن أن أوجد إلاّ كحامل، بمل فقط هذه: «يمكني في تفكير وجودي أنْ أستعمل مفسي كحامل للحكم وحسب، وتلك قضية هُوِّية ولا تكشف شيئاً على الإطلاق عن غط وجودي.

^(*) بحجة سفسطية.

النفس (ما إذا سلمنا بأنَّها ماهية بسيطة) لا يمكن أنَّ تكفُّ عن البقاء بالتحلُّل إلى أجزاء. ولقد رأى بحقّ أنَّ هذه الحجة لا تكفى لضهان استمرار النفس استمراراً ضرورياً، بأنه قد يمكن أيضاً التسليم بانَّها تكفُّ عن الوجود بالإنْطفاء، وقد حاول إذنْ في كتابه فيدون أنْ يجنُّب النفس هذا الضرب من الإنتهاء، الذي سيكون انعداماً حقيقياً، حين تجرّاً على برهان أنَّ الماهية البسيطة لا عِكن أنْ تتوقف عن الوجود، لأن مثل هذه الماهية لا يمكن أنْ تنقص بالتأكيد كما يقول، ولا من ثم أنْ تفقد تدريجياً شيئاً من وجودها بحيث تجد نفسها تدريجياً وقد تحوّلت إلى لا شيء (لأنّ ليس لهَ الْجَزَاء، ولا أيّ كثرة ذاتية إذنّ فيجب أنْ لا يكون هناك أيُّ وقتٍ بـين لحظةٍ تكـون فيهـا ولحظةٍ لا تكون فيها، وهو أمر محال. _ لكنه لم يخطر له قطَّ أننا لو سلمنا للنفس ببساطة الـطبيعة هذه، بسبب أنَّها لا تتضمَّن متنوِّعاً أجزاؤه بعضها خارج بعض، ولا كمَّا ممتداً بـالتالي، فـإنه لن يمكننا عندها أنْ نُنْكِر عليها، ولا على أيّ شيء موجود، كمًّا مشتداً أيْ درجة من الواقعية بالنسبة إلى كل قُدْراتها وحتى إلى كل ما يشكّل الوجّود بعامة، وأنَّ هذه الدرجة يمكن أنَّ تتناقض مـروراً بالكثرة اللامتناهية للدرجات الدنيا، وأنّ الجوهر المزعوم (الشيء اللذي لم يُثْبَثُ دوامه مع ذلك) يمكن أنَّ يتحوَّل إلى لا شيء إن لم يكن بـالتحلُّل إلى أجــزاءً، فعــلى الأقــل بتنـاقض تـــدريجي (remissio) لقواه (ومن ثَمَّ بتهالك إنْ سُمح لي باستخدام هذا اللفظ). ذلك أنَّ للوعي نفسه في كل وقتِ درجةً يمكن أنْ تتناقص دوماً^(١)، والأمر نفسه بالتالي بالنسبة إلى القُدْرة على الإوْتِعـاء كما بالنسبة إلى كلّ القُدْرات الأخرى. ـ ويبقى دوام النفس بما هي موضوع الحس الباطن وحسب، غير مبرهن، بل أيضاً لا يُبرهن على الـرغم من أنّ دوامَها في الحيــاة، حيث يكون الكــائن المفكّر (بوصفه إنساناً) في الوقت عينه مـوضوعـاً للحواس الخـارجية، واضحُّ بحد ذاتــه؛ لكنَّ ذلك لا يفي بحاجة السَّيْكولوجيا العقلية التي تـدلُّل عـلى دوام النفس المُطْلَق خـارج هذه الحيـاة بمجرَّد

1) الوضوح ليس كما يقول المناطقة وَعي بتصوّر؛ لأنه يجب أنْ يكون ثمة درجة معينة من الموعي، إنّما أضعف من أنْ تكمي للتذكّر، في كثير من التصوّرات الغامضة، إذْ لو كانت حالية تماماً من الوعي، لما كنّا أقمّنا أيْ فحرق في ربّط التصوّرات الغامضة، وهمو فرق نُقيمه فعلاً بعلائم بعض الأفاهيم (كتلك التي عن الحق والعدل وتلك التي لدى الموسيقي عندما يبتكر بجموعة من النوتات). لكن التصوّر يكون واضحاً عندما يكون الوعي فيه كافياً لوَعي الفرّق الذي يُفرّقه عن التصوّرات الأخرى، ويجب أنْ يُدعى أيضاً تصوّراً يكون الوعي فيه كافياً لتقريقه عنها، إنما غير كافي لكيّ نَبي هذا الفرق. ثمة إذنْ عدد لا متناه من الدرجات في الوعي وصولاً إلى العلقائه

⁽²⁾ أولئك الذين، من أجل أنْ يُبرزوا إمكاناً جديداً، يتوهمون أنهم قاموا بشيء كاف بتحدينا أنْ نُبينُ تناقضاً في فُروصهم (كما يفعل أولئك الدين يظنّون أهم يرون إمكان التفكير حتى بعد توقّف الحياة، مع أهم لا يحدون أمنلة على ذلك إلا في الحدوس الأمهرية في الحياة البشرية)، أولئك يمكن أنْ يقعوا في إحراج كبير بامكانات أخرى ليست أقل جُرْأة البتّة، مثال إمكان انقسام جوهر بسيط إلى عدّة جواهر أو على العُكس اجتماع (اتحاة) عدّة جواهر في جوهر بسيط، ذلك أنّه على الرغم من أنّ الإنقسام يفترض مركّباً، فإنّه لا يتطلب مع ذلك بالضرورة مركّباً من جواهر، بل قد يتطلّب فقط مركّباً من درجات جوهر واحد بعينه يتطلب مع ذلك بالضرورة مركّباً من جواهر، بل قد يتطلّب فقط مركّباً من درجات جوهر واحد بعينه (القُدرات المختلفة). والحال، إنّه كما يمكننا أنْ نفكر كلّ قوى النفس، وكلّ قدراتها، بما فيها قدرة الوعي، وقد انْتقضت إلى النصف، إنّما بحيث يبقى دائماً جوهر فإنّه يمكن أيضاً أنْ نتصوّر دون تناقض دلمك القسم =

لكن، لو أخذنا قضايانا السابقة في ترابطها التأليفي كها يليق بها أن تؤخذ، من حيث تصدق على جميع الماهيّات المفكّرة في السيّكولوجيا العقلانية بوصفها سستاماً، وانطلقنا من مقولة الإضافة مع هذه القضية وكلّ الماهيات المفكّرة هي، بما هي كذلك، جواهر، رجوعاً إلى سلسلة المقولات حتى تنقفل الدائرة، لوصلنا في النهاية إلى وجودها الذي لا تعييه وحسب في هذا السستام بمعزل عن الأشياء الخارجية، بل الذي يمكنها أيضاً أنْ تعينه تلقائياً (بالنظر إلى الدوام الذي ينتمي بالضرورة إلى صِفَة الجوهر). إلا أنّه ينتج عن ذلك أنْ لا مفرّ من المثالية، وعلى الأقل من المثالية الإحتمالية، في هذا السستام العقلاني، وأنّه عندما لا يكون وجود الأشياء الخارجية لازماً قط لتعين وجودنا الخاص في الزمان، فإنّه من الإفتِئات التامّ التسليمُ به من دون أن يكون بالإمكان برهنته ذات مرة.

ولو اتبعنا، على العكس، الطريقة التحليلية متخذين كأساس مُعطى الدُّ وأنا أفكر، بوصفه قضية تنطوي سلفاً على وجود، ومتخذين كأساس بالتالي الجهة، وحلّلناه لمعرفة مضمونه، عنيت لمحرفة هـل وكيف يعين هـذا الدُّ أنا وجوده في المكان والـزمـان بمجرّد ذلـك، لكانت قضايـا النفسانيات العقلية ستنطلق، لا من أفهوم كائن مفكّر بعامة، بل من متحقق، ولكنّا سنستنج، من كيف نُفكّر هذا المتحقق، بعد أنْ نُجرّده من كلّ ما فيه من أشهري، ما يناسب ماهية مفكّرة بعامة. وذاك ما تُظهره اللوحة التالية:

الْمُنطِّفيء، بوصفه محفوظاً لا في النفس بل خارجها؛ وبما أنَّ كلِّ ما بقي فيها من واقعيَّ، وكـلَّ ما لــه درجة بالتالي، وبكلمة، بما أنَّ كلِّ وحودها قد النَّقص هنا إلى النصف من دون أنَّ يفتقر إلى شيء، فإنَّه ينتج عن ذلك جوهِرٌ خاصّ قائم خارجها. ذلك أنّ الكثرة التي قُسِّمت كانت مـوحودة سـابقاً لا ككـنّرة جواهــرٍ، ىل ككثرة كلُّ ما هو واقع بوصفه كميةً موجودةً فيها. ووحدةً الجـوهر، التي لم نكنٌ ســوى نمط الوجــود، أمْكنُ تحويلها بهذه القسمة فقط إلى كثرة قِوام. ويمكن، كذلك، لعدَّة جواهر بسيطة أن تجتمع بدورها في واحدة، حيث لنَّ يضيع شيء سوى كثرة القِوام، لأن هدا الجوهر الوحيد سيضمن درجة واقعية كل الجواهر السابقة مجتمعة ولعلَ الجواهر البسيطة التي تعطينا ظاهـرة المادة (ليس بـالطــع بِفَضَل تـاثير ميكـانيكي أو كيميائي متـادل، بل بتأثير نَجْهله، ويكون ذاك التأثير ظاهرته) تنتِج نفوسَ الأطفال عبَّر مثل َهذا الانقسام الدينــامي لنفوس الوالمدينٌ من حيث هي كميّات مُشتَـدّة تَعوَّض خسارتها بـالاتّحاد بمـادة جديـدة من الموع نفسـه. وهيْهَاتِ أَنْ أُولِي هذه التخرُّصات أيُّ قيمةٍ أو مِصْداقية؛ فقد حذَّرتنا المباديء المُثبَّنة أعــلاه في التحليلات، تحذيراً كافياً من استعمال المقولات (ومثلًا مقولة الجوهر) أي استعمال آخـر غير استعمالها التجـربي، لكنُ إذا كان العقلاني، ومن دون أيّ حدس دائم يعطيه موضوعاً، جريئاً إلى درجة أنَّه يصنع، بناءٌ عـلى مجرَّد قــدرة التفكير. كائنا يقوم بذاته فقط، لأن وحدة الابصار في التفكير لا تُتبِح له أيِّ تفسير بالمركّب، وإذا كان يقوم بذلك إذنْ عندما يكون من الأفضل له أنْ يَعترف بأنَّه لا يمكنه أنَّ يشرح إمكان طبَّعة مفكَّرة، فلهاذا لا يَظنُّ المادي نفسه، على الرغم من أنَّه لا يمكنه هو الآخر أن يستدعى التجربة لصالح إمكانــاته، محـولًا لمثل هــذه الحرأة، ولماذا لا يكون له الحقّ باستخدام مبادئه في استعمال مضادٌ مع الحفاظ على وحدة الأول٣ الصورية؟

 ^(*) بإزاء der ersteren حسب Cassiser، فيعود النعت إلى الإبصار، وإلا مإزاء dic ersteren، فيعود إلى
 قدرة التفكير وقد رجحت الصيغة الأولى، فصار المقصود: مع الحفاظ على وحدة الإبصار الصورية (م.

1 أنا أفكر

3

-..

كذات بسيطة

كذات(*)

4 كذات تتهوَّه

في كل حال من أحوال تفكيري

لكنْ، بما أنّنا في القضية الثانية، لا نعين ما إذا كان يمكن للـ أنا أنْ يوجد ويُفكّر كحامل وحسب، وليس أيضاً كمحمول لحامل آخـر، فإنَّ الْأَفْهـوم، ذات، يؤخـذ هنـا بمعنى منـطقيٌّ عض، وتُسترك مسألة ما إذا كان بجب أنْ نفهم به جوهراً أم لا، تُسترك غير متعيّنة. لكنّ، في القضيّة الثالثة، تصبح وحدة الإبصار المُطلقة أيّ الـ أنا البسيط، في التصور الــذي إليه يعــود كلُّ رَبْطٍ وَحَلِّ يصنعان التفكـير، تصبح مهمّـة في حد ذاتهـا، حتى عندمـا لا أكون قــد قرّرت شيشًا بصدد قِوام الذات وبقائها. فالبصيرة شيء واقعيّ، وبساطتُها تقوم في إمكانها سلفاً؛ والحال إنه لا واقعيُّ بسيطاً في المكان، لأن النقاط (التي هي البسيط الوحيد في المكان) هي مجرد حدود، إنَّما ليست شيئاً يصلح لتشكيل المكان كجزء منه. وينتج عنه إذنَّ، استحالـةُ تعريفٌ قِوامي (كذات مفكِّرة وحسب) بناءً على مبادىء المادية. لكن، بما أنَّ وجودى يُعَدّ بمثابة مُعطى في القضيَّة الأولى، حيث يعني ذلك لا «إن كلُّ مـاهية مفكـرة موجـودة» (وهو مـا كان سيعني معــاً ضرورتها المطلقة، ويقول عنها زيادة)، بلُّ يعني فقط: «أوجد مفكراً»، فـإن تلك القضية قَضيـة أمّْيريـة، تتضمن قابليَّة وجودي للتعيُّن فقط بالنظر إلى تصوراتي في الزمان. لكن بما أنني من جهة أخرى، بحاجة، بدءاً؛ إلى شيء دائم، وبما أنَّ لا شيء كهذا مُعطى لي في الحدس الباطن من حيث أفكّر نفسي، فإنَّه لنْ يمكنني قطِّ أنْ أعينَ بهذا الإوْتعاء البسيط كيف أُوجد، هـل كجوهـر أمْ كعرض. فإذا كانت المادية غير صالحة كنمط تفسير لوجودي، فإن الروحانية هي أيضاً غير كمافية لـذلك. والخلاصة من كلِّ ذلك، هـو أنَّه لا يمكنَّ لنـا أنْ نعرف شيئـاً بأيِّ طـرّيقة، عن قِـوام نفسنا فيــا يخصّ إمكان وجودها المستقلّ بعامّة.

بل، كيف سيكون بـالإمكان أنْ نخرج من التجربة (تجربة وجودنا في الحياة) ونتخطاها بوحدة الوعي التي لا نعرفها، مع أنه لا غنى لنا عنها لإمكان التجربة، وأن نوسِّع بذلك معرفتنا حتى طبيعة كل الكائنات المفكّرة بواسطة هذه القضيّة الأمپيرية، إنّما غير المتعيّنة بـالنظر إلى أيًّ ضرب من ضروب الحدس: «أنا أفكر»؟.

^(*) Subjekt ويعني اللفظ أيضاً: الحامل، أي ما عليه يحمل المحمول.

لا سيْكولوجيا عقلية إذن بوصفها مذهباً يشكّل إضافة إلى معرفتنا بأنفسنا، بل هناك واحدة بوصفها فقط إنضباطاً يضع للعقل النظري في هذا الحقل حدوداً لا تُتخطى، فيُحْرزه من جهة من الوقوع في حضْن مادّية بلا روح، ومن جهة أخرى من الضياع في روحانية لا أساس لها بالنسبة إليْنا في الحياة، بل بالأحرى يُذكّرنا بأنْ نَحْسِب رفض عقلنا هذا إعطاء أيَّ جوابٍ شافٍ عن الاسئلة الصريحة التي تتخطّى حياتنا، بمثابة إشارة إلى الابتعاد بمعرفتنا لأنفسنا عن مغالاة الاعتبار العقيم لتطبيقها على الاستعال العملي الخصب الذي، مع أنّه يُطبَّق أبداً على موضوعات التجربة وحدها، يستمد مبادئه من مكان أعْلى، ويُعينُ سلوكنا كما لو أنَّ قِصْدتنا تمتدُّ إلى ما لا نهية بعد التجربة وبعد هذه الحياة من ثَمَّ.

وبناءً على ذلك كله، نرى أنّ السَيْكولوجيا العقلية، تدين بأصلها إلى مجرّد سوء فهم. فوحدة الوعي، التي تؤسّس المقولات، تُحسب هنا بمثابة حدس للذّات، بعدّها موضوعاً تُطبّق عليه مقولة الجوهر؛ لكنّ هذه الوحدة ليست سوى الوحدة في التفكير التي بها لوحدها لا يُعطى أيُّ موضوع، فيلا تنطبق عليها إذن مقولة الجوهر التي تفترض دائماً حدساً معطى، ولا يكن لهذه الذات بالتالي أن تعرف. لا يكن إذنْ لحامل المقولات أنْ يحظى، بمجرد أنّه يفكرها، بأفهوم عن ذاته كموضوع لهذه المقولات، لأنه كي يفكِّرها، يجب عليه أنْ يستند إلى أساس من إوْيَعائه المحض الذي كان علينا أنْ نشرحه سلفاً. كذلك، إنّ الذات التي فيها أساس تصوّر الزمان أصلاً، لا يكن له المنات التي فيها أساس تصوّر الزمان أصلاً، لا يكن له المنات التي فيها أساس تصوّر الزمان أحين تعيين الذات لذاتها (كاهية مفكرة بعامة) لا يكنه هو الآخر أنْ يتمّ بالمقولات (4).

* * *

وهكذا تُنْحَلُّ المعرفة التي يُبحث عنها خارج حدود التجربـة المكنة، طـالما أنَّـنـا نطلُّبهـا من

الله وأنا أفكره هو كما سبق القبول، قضية أنهيرية تنطوي على القضية وأنا موجوده، إلا أنّه لا يمكني أنْ أقول: وكل ما يُمكّر يوجده لأنْ خاصية التفكير ستجعل عندها من كلّ الكائنات التي تمتلكها كائات ضرورية. ولا يمكن لوجودي إدن، هو الآخر، أنْ يستنج، كما ظنَّ ديكارت، من القضية وأنا أفكره (إذْ كان يجب أنْ تسبقها هذه المقدّمة الكبرى: وكلّ ما يفكّر يوجده) بل هُو هي. وتُعبُر تلك القضية عن حدس أنهيري غير متعين، أعني عن إدراك (وهذا ما يُثبت حقاً من ثمُّ أنّ الإحساس الدي ينتمي إلى الحساسية، يؤسّس سلفاً هذه القضية الوجوديه) إلاّ أنها تسبق التجربة التي يجب أن تُعبي موضوع مُعطى الحساسية، يؤسّس سلفاً هذه القضية الوجوديه) إلاّ أنها تعبق المنهدة ذو صلة لا بموضوع مُعطى نوساطة المقولة، بالنظر إلى الزمان. فالوجود هنا ليس بعد مقولة، لأنه كمقولة ذو صلة لا بموضوع مُعطى والإدراك غير متعين، بل بموضوع لدينا عنه أفهوم، ونريد أنْ نعرف هل يُطرح أيضاً خارج هذا الأفهوم أم لا. والإدراك غير المتعبن ينهي هنا فقط أنْ شيئاً ما واقعياً مُعطى إنما فقط للتفكير بعامة وليس بالتالي كظاهرة أو كشيء في داته (نومينا) بل كشيء ما أن شيئاً ما واقعياً مُعطى إنه عليه بما هو كذلك في القضية وأنا أفكره، إذ تحسور عض ذهني لأنه يُغْص التفكير بعامة إن أك أنا في هذه القضية هو تصور أشهري بل بالأحرى إنه تصور عض ذهني لأنه يُغْص التفكير بعامة الكن، من دون أي تصور أشيري يقدّم للتفكير مادته، لا يقوم فِعْل وأنا أفكره؛ وليس الأنهيري سوى شرط تطبيق أو استعمال للقدرة الذهنية المحضة.

^(*) يُفرِّق بين شيء ما Etwas والشيء Sache (م. و).

الفلسفة الإعتبارية، إلى رجاءٍ خائب مع أنّها تُخُصّ أسمى أغراض البشريّة. لكنّ قساوة النقد هذه، في الوقت الذي تُدلّل فيه على استحالة أن نقرر دُغْائياً أيَّ شيء خارج حدود التجربة، بصدد موضوع من موضوعات التجربة، تُسْدي خدمة لا يُستهان بها لغرض العقل ذاك يصوّنه أيضاً من كل المزاعم المضادّة الممكنة. ولا يمكن لذلك أنْ يحصل إلاّ بطريقتين: إمّا أنْ ندلّل بقينياً على قضيّته، وإمّا أنْ نبحث، في حال عَجِزنا عن ذلك، عنْ مصادر ذلك العجز، فإذا ما كانت قائمةً في الحدود الملازمة لعقلنا، فأن الخصم سيكون بالضرورة خاضِعاً بالضبط لنفس القانون الذي يأمر برفض كل ادّعاء بمزعم دغائي.

وعلى كلِّ، فإن ذلك لا يُضير في شيء جواز بـل، ضرورة التسليم بحياة مقبلة وفقـاً لمبادىء الاستعمال العملي للعقل مربوطاً باستعماله الإعتباري، لأنَّ الدليل محض الإعتباري لم يكن له مرَّة أدنى تأثير على العقل البشري العامّي، وهو يَقِفَ على رأس شُعْرة إلى درجة أنّ المدرسة نفسها لم يكن بإمكانها أنْ تُبقيه هذه المدّة الطويلة الا بجعله يدور بلا توقف حول نفسـه كخُذْروف. وهــو في نظرها لا يقدّم قاعدة صلبة يمكن أن نَبني عليها شيئاً. أما الأدلة التي هي لاستعمال الناس فتظلُّ على العكس محتفظة بكل قيمتها، بل تـزداد وصوحـاً وإقناعـاً غير مصطنع بـإزاحتها لتلك الإَدْعَاءَات الدَّعْمَائِية، وبُوضُعها العقل في ميدانه الخاص، أعني في نظام الغايـات الذي هـو في الــوقت عينه نــظام للطبيعة. لكن العقــل نفسه، من حيث هــو في ذاته قــدرة عملية لا تحصرهـــا شروط النظام الأخير، سيجد نفسه عندئذ نُحُوَّلًا توسيع النظام الأول، ومعه وجودنا الخاص، إلى ما بعد حدود التجربة والحياة ، وخُوَّلا الحكم بأن الانسان : تمثيلًا مع طبيعة كاثنات هـذا العالم الحيـة التي يتخذ العقل بصددها بالضرورة مبدأ أنَّ ليس ثمة من عضو أو قـدرة أو نزوة أو شيء من الأشيـاء لا ينفع أو لا يناسب استعماله، وبالتالي لا غـائية لـه، بل إنَّ كــل شيء هو عــلى العكس مناسب بالضبط لقِصْدته في الحياة: بأنّ الانسان، مع أنه الوحيد الذي ينطوي على الغاية الأخيرة لكل ذلك، يجب أنْ يكون المخلوق الوحيد الذي يشدِّ عن المبدأ. ذلك أنَّ استعداداته الطبيعية، التي أفهم بها لا المواهب والنزوات، التي زوَّد بها لكي يستعملها وحسب، بل بخاصة القانون الخلقيُّ فيه، هي فوق كل فائدة ومنفعة بمكن أن يستمدها من هذه الحياة إلى حـدّ أنّه يتعلم من القــانون الخلقي نفسه أن يحترم فوق كلُّ شيء مجرد وغي شرف المشاعر، بصرف النظر عن تلك المنافع بل حتى من دون ذلك الشبح المسمى مجداً، وأن يشعر جوَّانياً أنَّه مدَّعـو إلى أنْ ينمَّـى فيه، بسلوكـه في هذا العالم، وباحتقاره لمنافع كثيرة، الاستعداد لأن يصير مواطناً في عالم أفضل هو لـديه في الفكرة. إن هذه الحجَّة القوية التي لا تُهفَّت قط، والتي تتضافر مع معرفة العائية التي تتجلى في كل ما هو أمام ناظرينا، معرفةً مُتنامِية باطّراد، والأفق المفتوح على الخليقة، وبالتالي أبضـاً الوعى بنوع من الإمكان اللامحدود لتوسّع معارفنا مع الحافز الذي يتناسب معها، إن هـذه الحجة تبقى أبدأ حتى عندما نيَّاس من رؤية الديمومة الضرورية لوجودنا بالمعرفة محض النظرية بأنفسنا.

خلاصة حل المفالطة السيكولوجية

يستند الترائي الديالكتيكي في السيْكولوجيا العقلية إلى خلْط فكرة مِنْ أفكا. العقل (فكرة

ذهن محض) بالأفهوم اللا متعين من جميع الوجوه، عن كائن مفكّر بعامة. فأنا أفكّر نفسي بصدد تجربة ممكنة بالتجرّد من كل تجربة متحققة، وأستخلص من ذلك، أنّه يمكنني أنْ أعي وجودي نفسه خارج التجربة وخارج شروطها الأمپرية. فأنا أخلط بالتالي التجريد الممكن لوجودي المتعين أمپرياً مع الوعي المزعوم بوجود ممكن لذاتي المفكّرة مستقلةً. وأظن أني أعرف ما في من جوهري كحامل ترسندالي مع أنّه ليس لديّ في تفكيري سوى وحدة الوعي التي تؤسس كلّ تعيين بوصفه بجرد صورة للمعرفة.

والمسألة التي تقصد شرح اشتراك النفس مع البدن، لا تنتمي خصيصاً إلى تلك السيْكولوجيا التي يدور القول حولها هنا، لأنّ قصد هذه إنما هو التدليل على شخصية النفس خارج هذا الاشتراك (بعد الموت)، أيضاً، وهي بذلك مفارقة بالمعنى الأصلي للكلمة، مع أنها تهتم بشيء من أشياء التجربة، إنما فقط من حيث يكف عن أنْ يكون موضوعاً للتجربة. إلا أنّه من الممكن يبْعاً لمذهبنا، أنْ نجيب عن هذه المسألة جواباً شافياً. فالصعوبة التي تثيرها هذه المسألة تقوم، كما نعلم، في ما يدعى عدم تجانس موضوع الحسّ الباطن (النفس) مع موضوعات الحواس الخارجية، لأنّ الأول يستلزم فقط الزمان، في حين تستلزم هذه المكان أيضاً كشرط صوري لحدسها. لكنْ، إذا ما تذكّرنا أنّ هذين الضرّ بين من الموضوعات لا يختلفان جوانياً، ولا يتميزان إلا من حيث إنّ الواحد يظهر خارجياً بالنسبة إلى الآخر، وأنّ ما يشكل بالتالي أساساً لظاهرة المادة بوصفه شيئاً في ذاته، قد لا يكون من طبيعة مغايرة، فإنّ تلك الصعوبة ستزول ولنْ يقى سوى صعوبة معرفة كيف يكون الإشتراك بين الجواهر بعامة عمكناً؛ والحال، إنّ حلّ هذه المسألة يقع كلياً خارج حقل السيْكولوجيا، وإنه، كهابإمكان القارىء أن يحكم بسهولة وفقاً لما قيل المسالة يقع كلياً خارج حقل السيْكولوجيا، وإنه، كهابإمكان القارىء أن يحكم بسهولة وفقاً لما قيل في التحليلات عن القدرات الأساسية والملكات، يقم بلا شك خارج حقل كل المعرفة البشرية.

ملاحظة عامة حول الانتقال من السيكولوجيا العقلية الى الكسمولوجيا

القضية «أنا أفكّر» أو «أنا أوجد مفكّراً» قضية أُمْيرية. لكن مثل هذه القضية تتأسّس على حدس أُمْيري، وبالتالي أيضاً على شيءٍ مفكّر كظاهرة. يبدو إذنْ، كما لو أن النفس بأسرها، وحتى في التفكير، قد تحوّلت إلى طاهرة حسب نظريتنا، وأنّ وغينا نفسه بوصفه مجرد ظاهرٍ يجب بهذه الطريقة أنْ يعود بالفعل إلى لا شيء.

والتفكير إذا ما أُخذ لذاته، هو بجرد وظيفة منطقية، وبالتالي محرّد تلقائية لربُط متنوِّع مجرّد حدس ممكن، ولا يصوِّر بأي شكل حاملَ الوعْي كظاهرة؛ وذلك فقط لأنه لا يهتم قط بما إذا كان غط الحدس حسياً أم ذهنياً. وعليه، فإني لا أصور نفسي لنفسي، لا كما أنا ولا كما أظهر، بل إني أفكر نفسي فقط كماي شيء بعامة، إذ أجرّده من نمط حدسه؛ وعندما أتصورني هنا كحامل للأفكار، أو أيضاً كسبب للتفكير، فإن هذين النمطين من التصوّر، لا يدلان على مقولتي الجوهر أو السبب، لأن ها من وظائف التفكير (في الحكم) التي سبق أن طبقناها على حدسنا

الحسي، والتي أنا بحاجة إليها بالطبع إن أردَّت أنَّ أعرف نفسي. والحال، إنَّ أريد أنْ أعي نفسي والحيال، إنَّ أريد أنْ أعي نفسي فقط كمفكَّر، وأُهمل جانباً كيف تُعطى ذاتي الخاصة في الحدس، وقد يمكن لها عندئذ أنَّ تكون، لي أنا الذي أفكَر، مجرَّد ظاهرة، لكن لا من حيث أنا أفكَّر. ففي وعبي لذاتي في مجرّد التفكير، أكون الكائن بالذات، إنمّا عنه لا شيء يُعطى لي بذلك للتفكير.

لكن القضية وأنا أفكر، من حيث تعني: وأنا أوجد مفكّراً، ليست مجرد وظيفة منطقية، بلل إنّها تعين الذات (التي هي معاً موضوع) بالنظر إلى الوجود، ولا يمكن أنْ تقوم من دون الحس الباطن الذي يُعطي حدسه الموضوع أبداً، لا كشيء في ذاته، بل فقط كظاهرة. سيكون في هذه القضية إذن، لا تلقائية التفكير وحسب، بل أيضاً تلقي الحدس، أعني، سيكون تفكيري لنفسي منطبقاً على الحدس الأميري عن شروط تطبيق وظائفها المنطقية على مقولات الجوهر والسبب الخ. . لا كي المحدس الأميري عن شروط تطبيق وظائفها المنطقية على مقولات الجوهر والسبب الخ. . لا كي تستطيع أنْ تعين ذاتها بذاتها كموضوع في ذاته وحسب، بل أيضاً لكي تعين غط وجودها، أعني لكي تتعرف على نفسها كنومينا؛ وهو أمر مستحيل، لأن الحدس الأميري الباطن هو حسي، ولا يقدّم سوى معطيات الظاهرة التي لا يمكن أن تقدّم شيئاً لموضوع الوحي المحض فيا يخصّ معرفة وجودها المستقل، ويمكنه فقط أنْ يصلح كمسند للتجربة.

لكن، على فَرْض أنه يوجد بالتالي لا في التجربة، بل في بعض قوانين استعمال العقل المحض القائمة قبلياً والمتعلّقة بوجودنا (لا بمجرد قواعد منطقية)، فرصة لفَرْض أنفسنا بشكل قبّلي تماماً مشرّعين بالنظر إلى وجودنا الخاص، بل ومعيّنين لهذا الوجود نفسه، فستنكشف لنا تقائية بها يكون تحققنا قابلًا للتعينُ من دون أنْ نكون بحاجة إلى شروط الوعي الأمْهيري، وسنبصر عندها أنَّ في وعينا لوجودنا قبلياً ما يمكن أنْ يصلح كي نُعينُ هذا الوجود الذي لا يتعينُ تعينا شاملًا البتة إلا بشكل حسي، كيّ نعينه بالنظر إلى ملكة باطنة على صلة بعالم معقول (مفكر وحسب بالطبع).

لكن ذلك لن يقدّم خطوة كل محاولات السيْكولوجيا العقلية؛ ذلك أنّه سيكون، لدي بغضل هذه الملّكة المدهشة التي تكشف لي بدءاً الوعي بالقانون الخلقي، مبدأ عن تعينُ وجودي، وسيكون ذهنياً محضاً؛ هذا صحيح، لكن ببايٌ محمولات؟ بتلك التي يجب أنْ تُعطى لي في الحدس الحسيّ وحده؛ وهكذا أعود أدراجي إلى حيث كنت في السيْكولوجيا العقلية، عنيت، إنّه سيظلّ بي حاجة إلى حدوس حسيّة كي أعطي دلالةً لأفاهيمي الفاهميّة عن الجوهر والسّبب الخ، التي بها وحدها إنّما يكن أنْ يكون لي معرفة بنفسي، لكن هذه الحدوس لا يمكن أن تكون مفيدة في شيء خارج حقل التجربة. إلّا أنّه يجوز لي مع ذلك أن أطبّق هذه الأفاهيم على الحرّية وحاملها بالنظر إلى الاستعال العملي الذي يدور دائماً على موضوعات التجربة حسب الدلالة التمثيلية في الاستعال النظري. ذلك أنني لا أفهم بذلك سوى الوظائف المنطقية للحامل والمحمول، وللمبدأ والنتيجة، التي وفقاً لها إنّما تتعين الأفعال أو النتائج وفقاً لتلك القوانين، ومعيث يمكن لهذه الأفعال والنتائج أن تُفسَّر دائماً، شأنها شأن قوانين الطبيعة بمقولات الجوهر بعيث يمكن لهذه الأفعال والنتائج أن تُفسَّر دائماً، شأنها شأن قوانين الطبيعة بمقولات الجوهر بعيث يمكن لهذه الأفعال والنتائج أن تُفسَّر دائماً، شأنها شأن قوانين الطبيعة بمقولات الجوهر بعيث

والسبب، على الرغم من أنّها تصدر عن مبدأ مختلف كليـاً. ولم نقل هـذا إلاّ للاحتراز من سوء فهم يصيب، بسهولة فاثقة، التعليم حول حدسنا لأنفسنا كظاهرات. وسيكون لنا لاحقاً فرصة لاستعاله.

الباب الثانى

نقيضة العقل المحض

بينًا في مدخل هذا القسم من مؤلّفنا أنَّ كل التراثي الترسيندالي للعقل المحض يستند إلى استدلالات ديالكتيكية يعطي المنطق شُيْمَها في الضروب الصورية الشلاقة للاستدلالات العقلية بعامة، تقريباً على غرار ما تجد المقولات شيمها المنطقي في الوظائف الأربع لجميع الأحكام. وكان الضرب الأول من هذه الاستدلالات المماحِكة ينزع إلى الوحدة اللامشروطة للشروط اللذاتية لجميع التصورات بعامة (للذات أو للنفس) بالتناسب مع الاستدلالات الحملية التي تنص مقدّمتها الكبرى، بوصفها مبدأ، على صلة محمول بحامل؛ وسيكون مضمون الضرب الثاني من الحجج الديالكتيكية، بالتمثيل مع الاستدلالات الشرطية المتصلة، إذنْ، الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية في الظاهرة؛ أما الضرب الثالث الذي سيكون مدار البحث في الباب اللاحق، في هروضوعية الموضوعية الموضوعية المعامة الموضوعية المعامة.

لكنْ تجدر الملاحظة، أنّ المغالطة التِرْسِنْدالية أثارت مجرد تراءٍ وارِب، بالنظر إلى فكرة حامل تفكرنا، وأن زَعْم الضدّ لا يشويه أدنى تراءٍ بناءً على أفاهيم عقلية. وأنّ الكفّة تميل تماماً لصالح الآلية على الرغم من أنّ هذا التعليم لا يمكنه أنْ يُنكر العيب الموروث الذي يجعله، على الرغم من كلّ ظاهر التأييد، يتبدّد كالدخان في مِصْهَر النقد.

والأمر سيكون نختلفاً كلياً عندما نطبق العقل على التأليف الموضوعي للظاهرات؛ إذ يامل، وبكثير من الترائي بالطبع، أن يجعل مبدأه في الوحدة اللامشروطة صادقاً فيها، لكنّه سرعان ما يرزج نفسه في كثير من التناقضات إلى حدٍ يسرغمه عسلى التخلي عن دعسواه في المقصد الكُشمولوجي.

وتَمثُل هنا ظاهرة جديدة للعقل البشري، أعني نقضيّات جدّ طبيعيّة لا يحتاج معها أحد إلى التحذّلُق أو التفنّن في نصب الشرائك من أجل الايقاع بالعقل، بل أن العقل سيرمي نفسه بنفسه فيها حتاً؛ وسيكون، على الرغم من كونه تُحصّناً ضدَّ سبات قناعة مُتَوَهَّمة قد يولدها تراء وارب، سيكون معرّضاً لأن يُسْلم أمره إمّا إلى يأس ريبي، وإما إلى تَبنّ دُغْمَائي صَلْف يَتشبّث بعناد بمزاعم معينة، رافضاً الاستهاع إلى حجج الضدّ وإنصافها. وفي الحالتين سيصيب الموت الفلسفة المتعافية، مع العلم أن العقل يحظى في الحالة الأولى بموت جيل.

وقبـل أنْ نعرض لمشـاهد الخصـام والتمزّق التي يـولُّدهـا تنازع قـوانين العقـل المحض هذا

(النقيضة)، نود أنْ نَقُوم ببعض الشروحات الكفيلة بتوضيح وتوسيغ المنهج الذي سنستخدمه لمعالجة موضوعنا: أسمِّي كلَّ الأفكار الترسندالية من حيث تخصّ الجملة المطلقة في تأليف الظاهرات، أفاهيم عن العالم من جهة بسبب تلك الجملة اللامشروطة التي عليها يتأسس أفهوم كلّ العالم الذي هو مجرد فكرة؛ ومن جهة أخرى لأنها تسعى إلى تأليف الظاهرات فقط، وبالتالي إلى التأليف الأثبيري، في حين أنَّ الجملة المطلقة في تأليف شروط جميع الأشياء المكنة بعامة تؤدي على العكس إلى أمثل للعقل المحض مختلف تماماً عن أفهوم العالم، وإنْ كان على صلة به. ولذا، وكما كانت مغالطات العقل المحض أساساً لسيكولوجيا ديالكتبكية، فإن نقيضة العقل المحض ستكشف المبادىء الترسندالية لما يدعى كُسمولوجيا محضة (عقلية) لا لتجدها صادقة وتتبناها، بل، وكما يظهر من لفظ نزاع العقل، لكي تعرضها في ترائيها المبهر إنما الخاطىء، بوصفها فكرة لا يمكن أنْ تتصالح مع الظاهرات.

الفصل الأول سستام الأفكار الكسمولوجية

لكن، لكي نستطيع أنْ نُعدِّد هذه الأفكار وفقاً لمبدأ، وبدقَّة سِسْتامية، علينا أنْ نلاحظ أولًا أنَّه عِن الفاهمة وحدها إنَّما يمكن أنَّ تصِدُر أفاهيم محضة ويَرْسِنْـداليَّة؛ وأنَّ العقـل لا يولُّـد أصلًا أيُّ أَفهوم بل، على الأكثر، يحرِّر الأنَّهوم الفاهمي من الاقتصارات المحتَّمة للتجربة الممكنة؛ وبذلك يسعى إلى مدِّه إلى ما بعد حدود الأمْهيري، إنَّا باقترانٍ مع الأمْهيري أيضاً. وذاك ما يحصل بفِعْل أنَّ العقل يطلب لمشروطٍ معطى الجَمْلة المطلقة لجهة الشروط (التي بمـوجبها تُخضِـع الفاهمة جميع الظاهرات للوحدةالتأليفية)، ويفعّل أنّه يجعل بذلك من المقولة فكرة تـرسنداليــة كيّ يُضْفي التهاميَّة المطلقة عـلى التأليف الأمْهـيري بمتابعتـه حتى اللامشروط (الـذي لا يوجـد قط في التجربة بل فقط في الفكرة). ويطلب العقل ذلك بموجب المبدأ: وإذا كان المشروط معطى، فإن جملة الشروط بأسرها معطاة أيضاً، وبالتالي إنَّ الـالامشروط المطلق معمطي،: الذي وحده يجعل المشروط ممكناً. وعليه أولًا لن تكون الأفّكار التِرْسِنْدالية أصلًا سوى مقولات وقد وُسِّعَت حتى اللامشروط، وسيمكن إرجاعها إلى لوحة منظَّمة وفقاً لعنـاوين تلك المقولات. لكن، ثـانياً يجب الملاحظة أنَّ لا كل المقولات تصلح لذلك، بل فقط تلك التي يشكل تـ أليفها سلسلةً، بــل سأسلة شروط ينساق بعضُها تحت بعْض (ولا تنساق معاً) بصدد مشروطٍ ما. ولا يـطلب العقل الجملة المطلقة إلاّ بقـدر ما تعـود إلى سلسلة الشروط الصاعـدة بصدد مشروطٍ معـطى، ومن ثُمَّ ليس عندما يدور الكلام على خطُّ النتائج الهابط ولا حتى على مُجمَّع الشروط المنساقة معــاً بصددً هذه النتائج. ذلك أنَّ الشروط، بالنظر إلى المشروط المعطى، تكون مفترضة سلفاً، وتُعَّد معطاة معه أيضاً، في حين أنَّه ليس علينا، ولأن النتائج لا تجعل شروطها ممكنة بل بالأحرى تفترضها، أنْ نهتمٌ، في التقدِّم المؤدي إلى النتائج (وبكلام آخر، في الهبوط من الشرط المعطى إلى المشروط) بما إذا كانت السلسلة تتوقُّف أم لا؛ وبعامة، ليس السؤال حول جملتها من افتراضات العقل.

فنحن نفكّر بالضرورة، بمثابة معطى، زمناً مضى بأسره حتى اللحظة المعطاة (وإن كان غير متعين منا)؛ لكنْ، وفيها يخصُّ الزمن المقبل من حيث إنه ليس شرطاً للوصول إلى الحاضر، فإن الأمر سيّان من أجل فهم الحاضر، أيًّا كان تعاملنا معه وسواءً أوقفناه عند حدَّ معين أو مدَّذناه إلى ما لا نهاية. ولنفترضُ اللّتوالية ((م، ن، هه،)) حيث ((ن)) معطاة كمشروطة بالنظر إلى ((م))، إنها في الوقت عينه كشرط ((هه))؛ فتكون السلسلة صاعدة، إن نحن ذهبنا من المشروط ((هه)) إلى ((م)) (ل، ك، ق للله والله المعكس من الشرط ن إلى المشروط ((هه)) (و، لا، ي). ويجب عليّ أنْ أفترض السلسلة الأولى كي أعدّ ون معطاة، وحسب العقل (جُملة الشروط) ن ليست ممكنة إلا بواسطة تلك السلسلة، إلا أنّ امكانها لا يستند إلى السلسلة التالية هه، و، لا، يست ممكنة إلا بواسطة تلك السلسلة، إلا أنّ امكانها لا يستند إلى السلسلة التالية هه، و، لا،

وسأسمِّي التأليف الذي لسلسلةٍ لجهة الشُروط، أيْ إنْطلاقاً من الشرط الأقرب للظاهرة المعطاة صعوداً إلى الشروط الأبعد، تأليفاً تراجعياً. وذلك التأليف الذي لجهة المشروط، ينطلق من النتيجة الأقرب إلى النتائج الأبعد، أسمِّيه تأليفاً تقدّمياً. والتأليف الأول يذهب (فا antecedentia). فالأفكار الكُسمولوجية تهتم إذنْ بجُملة التأليف التراجعي وتذهب (فا antecedentia) وليس (فا in consequentia). فمع هذه الأخيرة، تكون المسالة اعتباطية ولا ضرورية للعقل المحض، لأننا من أجُل الفهم الشامل لما هو معطى في الظاهرة، نحتاج إلى المبادىء لا إلى النتائج.

وعليه سنأخذ أولاً، كي نستطيع أن نقيم لوحة الأفكار وفقاً للوحة المقولات، الكمّين الأصْليّين لكلّ حدسنا، المزمان والمكان. فالمزمان في ذاته سلسلة (والشرط الصوري لكل السلسلات) ولذا يمكن أن غيّز فيه قبلياً بالنظر إلى حاضر معطى الـ antecedentia كشروط السلسلات) ولذا يمكن أن غيّز فيه قبلياً بالنظر إلى حاضر معطى المطلقة لسلسلة شروط مشروط معطى لا تتعلق إذن إلا بكلِّ الرزمن الماضي. ووفقاً لفكرة العقل، كلُّ الرزمن المنصيم يفكر بالضرورة كمعطى، بوصفه شرطاً للحظة المعطاة. لكنْ، فيها يخص المكان، لا تميز جوانيا فيه بين التقدَّم والتراجع، لأنه، بفعل أنَّ أجزاءه جميعاً هي معاً في الوقت عينه، يشكّل مجمّعاً لا مسلسلاً. ولا يمكن أن أعد الموحظة لا تأتي إلا بانصرام الزمن (أو بالأحرى بانصرام الرزمن المتقلم). لكن، بما أنَّ أجزاء المحافة لا تأتي إلا بانصرام الزمن (أو بالأحرى بانصرام الرزمن ليس شرطاً لمذا المزمن، لأنّ أجزاء المكان لا ينساق بعضها لبعض، بل تنساق معاً، فإنّ الجزء الواحد ليس شرطاً لإمكان الجزء الأخر، ولا يشكّل المكان في ذاته تسلسلاً كالزمان. إلاّ أنْ تأليف غتلف أجزاء المكان الذي به نُـزْكِنه، هـو تأليف متنال ، وبالتالي يحصل في الرزمان ويتضمن تسلسلاً. وبما أنَّ الأمكنة التي يضيفها الفكر، انطلاقاً من مكان معطى إلى سلسلة من الأمكنة من الأمكنة من الأمكنة من الأمكنة التي يضيفها الفكر، انطلاقاً من مكان معطى إلى سلسلة من الأمكنة من الأمكنة من الأمكنة التي يضيفها الفكر، انطلاقاً من مكان معطى إلى سلسلة من الأمكنة التي يضيفها الفكر، انطلاقاً من مكان معطى إلى سلسلة من الأمكنة

^(*) إلى المقدُّمة حـ المقدُّم وهي بمثانة المبادىء والأسباب (م. و).

^(**) إلى التالية جـ التالي، وهي عنابة النتائح (م. و).

المجمّعة، (سلسلة الأقدام في رُوتٍ أو احد مثلًا) هي دائماً شرط حدَّي للأماكن السابقة، فإن على فعل قياس المكان أن يُعد أيضاً بمثابة تأليف سلسلة شروط مشروط معطى؛ إلاّ أنّ جههة الشروط ليست في ذاتها مختلفة عن الجهة التي إليها ينتمي المشروط، وبالتالي يبدو أنّ التقدّم هو هو التراجع في المكان. وبما أنّ جزءاً من المكان لا يُعطى، بل فقط يُحدّ بأجزاء أخرى، فإنه يجب أن ننظر إلى كلّ مكان بما هو مكان مُنْحد بوصفه مشروطاً، أعني من حيث يَفترض مكاناً آخر بمثابة شرطٍ حدِّي له، وهكذا دواليك. فالتقدم في المكان هو إذنْ بالنظر إلى الحدّ، تراجع أيضاً؛ والفكرة الترسندالية لجمة التأليف المطلقة في سلسلة الشروط تطبّق أيضاً على المكان. ويمكنني أنْ أطرح السؤال على الجُمّلة المطلقة للظاهرة في المكان مثلها أطرحه على جُمُّلتها في الـزمان المنصرم. فهل ثمّة من جوابٍ بمكن عن ذلك؟ ذاك ما سيتعين لاحقاً.

ثانياً: إن الواقع في المكان، أعني المادة، مشروط، وشروطه الجوّانية أجزاء المكان، وشروطه البعيدة أجزاء الأجزاء بحيث إنّ لدينا هنا تأليفاً تراجعياً يـطلب العقل جُمْلتَه المطلقة، ولا يمكن الحصول عليه إلاّ بتقسيم كامل حيث يتحول واقع المادة إمّا إلى شيء، وإما إلى ما لم يَعُـدُ مادّة، عنيت إلى بسيط. ثمة إذناً أيضاً سلسلة للشروط وتقدَّم نحو اللامشروط.

ثالثاً، وفيها يخص مقولات العلاقة الواقعية بين الظاهرات، فإنّ مقولة الجوهر وأعراضه لا تتناسب الفكرة الترسندالية، أعني أنّ العقل بالنظر إليها لا يجد أيّ سبب للتراجع نحو الشروط. ذلك أنّ الأعراض (من حيث هي ملازمة لجوهر وحبد) تنساق معاً، ولا تشكل تسلسلاً. أما بالنظر إلى الجوهر، فإنها لا تنساق تحته أصلاً، بل إنّها نمط وجود الجوهر نفسه. وما يمكن أنْ يبدو هنا فكرة للعقل الترسندالي هو أفهوم الجوهري. لكن، بما أنّنا لا نفهم بدلك سوى أفهوم الموضوع بعامة، الذي يدوم من حيث لا نفكر فيه سوى الحامل الترسندالي من دون أيّ محمول، وبما أنّ الكلام لا يدور هنا إلاّ على اللامشروط في سلسلة الظاهرات، فإنّه من الواضح أنّ الجوهري لا يشكّل أيّ طرف في هذه السلسلة. والأمر نفسه ينطبق على الجواهر التي في اشتراك، التي هي مجرّد مُجمّعات ولا تتمتّع بمعامِل كالّذي في التسلسل، لأن بعضها لا ينساق تحت بعض كشرط لإمكانه، كها هي الحال في الأمكنة التي حدَّها غيرُ متعين بذاته، بل أبداً بمكانٍ آخر، فلا يبقى إذن سوى مقولة السببية التي تزوّد مُسبّباً مُعطى بسلسلة من الأسباب بحيث يمكن الصعودُ من هذا المسببّب بوصفه مشروطاً إلى تلك الأسباب بوصفها شروطاً، والإجابة عن سؤال العقل.

رابعاً: أفاهيم الممكن والمتحقِّق والضروري لا تؤدِّي إلى أيّ تسلسل باستثناء أنَّ الحادث في الوجود يجب أنْ يُنظر إليه أبداً بوصفه مشروطاً، وأنّه وفقاً لقباعدة الفاهمة، يشير إلى شرط يعود بنا بالضرورة إلى شرطٍ آخر أعلى، إلى أن يَعْتُر له العقل أخيراً على الضرورة اللامشروطة في جملة هذه السلسلة فقط.

ليس ثمّة إذنْ سوى أربع أفكار كُسْمولوجية وفقاً لعنـاوين المقولات الأربعـة إذا ما اقتصرنـا على تلك التي تستلزم بالضرورة سلسلةً في تأليف المتنوع.

^(*) Rute، مقياس قديم يساوي من ٧ إلى ١٦ قدماً. (م و).

1 ــ التهامية المطلقة لاجتباع كلّ معطى الظاهرات جميعاً كلّ معطى الظاهرات جميعاً

ظاهرة بعامة

2-التهامية المطلقة لانقسام الكلِّ المعطى في الظاهرات

4 -التهامية المطلقة لتبعية وجود المُتخبِّر في الظاهرة

ويجب أن نلاحظ هنا، أولاً، أنَّ فكرة ((التهاميَّة المُطلقة)) لا تخصّ سوى عَرْض الظاهرات، ولا تخصّ بالتالي الأفهوم الفاهمي المحض بصدد كلّ الأشياء بعامة. فالمظاهرات تُحسب هنا إذن كمعطاة، والعقل يطلب التهامية المطلقة لشروط إمْكانها من حيث تشكّل هذه الشروط سلسلة، وهـو يطلب من ثَمَّ تأليفاً تـامًا بـإطلاق (أعني من جميع وجهات النظر) يسمح بـوضْع مُعـامِل لظاهرة وفقاً للقوانين الفاهمية.

ثانياً، إن السلامشروط وحده هو أصلًا ما يبحث عنه العقل في السعي إلى تأليف الشروط بطريقة متسلسلة وتراجعية، مثلها يسعى إلى التهامية في سلسلة المقدّمات التي باجتهاعها بأسرها لا تفترض مقدّمات أخرى. والحال، إنّ هذا السلامشروط مُتضمَّن دائهاً في الجملة المطلقة للسلسلة عندما نتصوّرها بالمخيّلة. لكن هذه السلسلة الناجزة إطلاقاً ليست بدورها سوى فكرة، لأنّما لا يمكن أنْ نعّلم، وسلفاً على الأقلّ، ما إذا كانت ممكنة في الظاهرات نفسها. وعندما نتصوّر كلّ شيء بمجرد الأفاهيم الفاهمية المحضّة ومن دون شروط الحدس الحسيّ، يمكن أنْ نقول مباشرة: إنّ السلسلة الكاملة لشروط ينساق بعضها تحت بعض بصدد مشروطٍ معطى، هي معطاة أيضاً، لأن المشروط لا يُعطى إلاّ بسلسلة الشروط. لكن يوجد في الظاهرات اقتصار خاصُ يتعلق بالطريقة التي بها تعطى الشروط، لأنها ليست معطاة إلاّ بتأليف متنوع الحدس تأليفاً متتالياً وتامّاً بالطريقة التي بها تعطى الشروط، لأنها ليست معطاة إلاّ بتأليف متنوع الحدس تأليفاً متتالياً وتامّاً بالضرورة، في التراجع. والحال إنّ معرفة، هل هذه التهامية بمكنة حسياً، ما تزال مُشكِلة. إلاّ أنّ ذلك لا يقلّل من وجود فكرة هذه التهاميّة في العقل بصرف النظر عن إمكان أو امتناع ربط الأفهيم الأميرية المطابقة بها. ولذا، وبما أنّ الملامشروط متضمّن بالضرورة في الجملة المطلقة لتأليف المتنوع التراجعي في الظاهرة (وفقاً لتوجيه المقولات التي تقدّمه بوصفه سلسلة من الشروط لتأليف المتنوع التراجعي في الظاهرة (وفقاً لتوجيه المقولات التي تقدّمه بوصفه سلسلة من الشروط لتأليف المتنوع التراجعي في الظاهرة (وفقاً لتوجيه المقولات التي تقدّمه بوصفه سلسلة من الشروط

بصدد مشروط معطى) وبما أنّه يمكننا مع ذلك أنْ نترك مسألة، هـل وكيف يمكن لهذه الجُمْلة أنْ تتحقق، معلَّقةً، فإن العقـل يسلك طريقـه هنا انـطلاقاً من فكـرة ((الجُمْلة))، مع أنّ مقصـده النهائي هو أصلًا اللامشروط، وسواء كان ذلك في كلّ السلسلة أم في جزءٍ منها.

والحال، إنَّه بمكن أنْ نفكر هذا اللامشروط: إما بوصفه يقوم فقط في السلسلة الكاملة التي جميع أطرافها بالتبالي مشروطة دون استثناء، والتي مجموعها فقط لا مشروط إطلاقاً، ويسمى التراجع عندها لا متناهياً؛ وإما بكون اللامشروط المطلق مجرد جزء من السلسلة تنساق تحته كل الأطراف الأخرى في هذه السلسلة إنما لا يخضع هو لأي شرط آخر⁽¹⁾. في الحالة الأولى، السلسلة هي بلا حدود ("a parte priori") أعني لا متناهية ومعطاة بكاملها مع ذلك، إلا أن التراجع فيها لا يُنجز أبداً، ولا يمكن أن يقال عنها لا متناهية إلا بالقوة. وفي الحالة الثانية، ثمة طرف أول للسلسلة، ويسمى هذا الطرف الأول بالنظر إلى النزمن المنصرم بداية العالم، وبالنظر إلى المكان حد العالم، وبالنظر إلى الجزء الكل المعطى في حدوده، البسيط، وبالنظر إلى العلل، التلقائية المطلقة (الحرية) وبالنظر إلى وجود الأشياء المتغيرة، الضرورة الطبعة المطلقة.

ولدينا تعبيران: العالم والطبيعة، يختلط واحدهما بالآخر أحياناً. ويعني الأول المجموع الرياضي لكل الظاهرات وجملة تأليفها إنْ لجهة الكبرأم لجهة الصغر، أعني، في البسط المتقدم لهذا التأليف إنْ بالإجتماع أمْ بالانقسام. لكن هذا العالم نفسه يدعى طبيعة ((٤ من حيث يُنظر إليه كـ ((كل)) دينامي، ومن حيث لا يُنظر إلى المجمّع في المكان والزمان لتحقيقه كـ ((كمّ))، بل إلى الوحدة في وجود الظاهرات. ولكن بما أننا نسمي علَّة، شرط كل ما يحصل، وحرية العلية اللامشروطة للعلة في الظاهرة، فإن السببية المشروطة تسمى على العكس سبباً طبيعياً بالمعنى الضيق للكلمة (٥٠ ويُسمى المشروط في الوجود بعامة حادثاً، واللامشروط ضرورياً، والضرورة اللامشروطة للظاهرات يمكن أنْ تُسمى ضرورة طبيعية.

^{(1) ((}الكل)) المطلق لسلسلة شروط مشروط معطى هو دائماً لامشروط، لأن حارجه لا يوجد بعد تروط قد يكون هو مشروطاً فيها. لكن هذا ((الكلّ)) المطلق لسلسلة من هذا النوع ليس سوى فكرة أو بالأحرى سوى أفهوم احتمالي يجب البحث عن امكانه، بوصفه الفكرة الترسندالية أصلاً وبالصلة مع النحو الدي عليه قد يتضمن اللامشروط.

^(*) لجهة الأول.

⁽²⁾ الطبيعة، نعتباً (صوريا) تعني ترابط تعيّمات شيء وفقاً لمدأ السبية الباطن. وعلى العكس، نعني مطيعة جوهرياً (مادياً)، مجمل المظاهرات من حيث هي مترابطة ترابطاً شمولياً وفقاً لمبدأ السببية الباطن. في المفهوم الأول نتكلم على طبيعة المادة السائلة والنار المنغ . . ولا نستخدم هذا اللفظ إلا نعتياً؛ وعلى العكس، عندما نتكلم على أشياء الطبيعة، فإناً نُفكُر بـ «كل » قائم.

^(**) يستعمل كمط اللفظ نفسه die Kausalitat و die Ursasache إزاء السببية (العلية) والسبب (العلة): وقد ميّزتُ بين المعنين تبعاً لمقتضى الحال، فقلت علة وعلّية لما لا يخضع لشرط التعاقب الزمني وسبب وسببية لما يخصع (م. و).

وقد أسميت أفكاراً كسمولوجية ، الأفكار التي نهتم بها الآن ، من جهة لأننا نفهم بالعالم عجموع كل الظاهرات ، ولأن أفكارنا لا تنزع إلى اللامشروط إلا في الظاهرات ، ومن جهة ، لأن لفظ العالم هذا في معناه الترسندالي يدل على الجملة المطلقة لمجموع الأشياء الموجودة ، ولأننا نصبو فقط إلى تمامية التأليف (وإن لم يكن ذلك أصلاً إلا بالتراجع نحو الشروط) . إلى ذلك ، إذا ما نظرنا إلى أن هذه الأفكار هي كلها مفارقة ، وأنها على الرغم من كونها لا تتخطى الموضوع ، أعني المظاهرات ، من حيث النبوع ، بل تهتم فقط بالعالم الحسي ، (لا بالنومينا) ، وتدفع مع ذلك ، التأليف إلى درجة تتخطى كل تجربة ممكنة ، فإنه يمكن لنا أن نشير إليها جميعها ، بشكل دقيق جداً في رأيي ، باشم أفاهيم العالم . وبالنظر إلى القرق بين اللامشروط الرياضي واللامشروط الدينامي المقصود بالتراجع ، أسمّي الفكرتين الأوليين ، أفهومي العالم بالعني الضيّق للكلمة (للعالم في الكبر أو الصغر) ، والأخرين أفهومي الطبيعة المفارقين ، وهذا الفرق ليس في الوقت الحاضر ذا أهمية كرى ، إنما يمكنه أن يصر أكثر أهمية لاحقاً .

الفصل الثاني نقيضات العقل المحض

إذا كان يطلق على مجمل التعاليم الدغمائية اسم أُقضِيات، فإني أفهم بالنَقْضيّات، لا المزاعم الدغمائية للضدّ، بل التنازع الذي ينشب بين معارف دغمائية في الظاهر (أفضيّات إذن البتة بجزاعم في من دون أن تحظى واحدة بتأييد لا تحظى به الأخرى. لا تهتم النقضيّات إذن البتة بجزاعم في المجاه واحد، بسل إنّها لا تنظر إلى معارف العقل الكلية إلّا في تنازعها المتبادل وفي أسباب هذا التنازع. والنقضيات الترسندالية، بحث حول نقيضة العقل المحض وأسبابها ومحصّلتها. وعندما لا نقتصر، في استعمالنا للمبادىء الفاهمية، على تطبيق عقلنا على موضوعات التجربة، بل نغامر بحد العقل إلى ما وراء حدود هذه التجربة، ستتولد قضايا محاحكة لا أمّل لها بمصادقة التجربة، ولا خوف عليها منْ مناقضتها، وكمل واحدة منها سوف لنْ تخلو من التناقض وحسب، بل ستجد أيضاً في طبيعة العقل، الشروط التي تجعلها ضرورية؛ لكن للأسف، سيستند الزعم ستجد أيضاً في طبيعة العقل، الشروط التي تجعلها ضرورية؛ لكن للأسف، سيستند الزعم النقيض هو الآخر إلى حجج تتمتّع بنفس المصداقية ونفس الضرورة.

والأسئلة التي تُطرح بشكل طبيعي في ديالكتيك العقل المحض هذا هي إذن التالية: 1) ما هي أصلًا القضايا التي يقع فيها العقل حتماً في نقيضة؟ 2) إلى أيَّة أسباب تستند هذه النقيضة؟ 3) هل، وبأية طريقة، سيبقى الطريق إلى اليقين مفتوحاً أمام العقل وسط هذا التناقض؟

فعلى قضيَّة من قضايا العقل المحض الديـالكتيكية إذن، أنْ يكـون لها في ذاتها ما يميّزها عن

^(*) قضية ضد نقيض القضية

سائر القضايا السَفْسَطية: فهي أوَّلاً تخص لا سؤالاً اعتباطياً نَطْرِحه فقط عندما نشاء، بل سؤالاً يجب أنْ يصادفه كلَ عقل بشري في مساره بالضرورة. وهي ثانياً، تُمثّل، شأنها شأن نقيضها، لا مجرد تراءٍ مصطنع يتبدّد عند الفحص، بل ترائياً طبيعياً لا مفرّ منه، يظل يُوهِم دائياً حتى عندما لا نعود نَرْكُن إليه، ومع أنّنا لا نعود نَرْخُدِع به، ويمكن إذن جعله غير مؤذٍ إنّما لا يمكن تبديده.

ولا صلة بين مثل هذا التعليم الديالكتيكي والوحدة الفاهمية بأفاهيم تجربية، بل بينه وبين الموحدة العقلية بمجرّد أفكار. لكن، بما أنه يجب على شروط هذه الوحدة أن تتلاءم أولاً مع الفاهمة بوصفها تأليفاً وفقاً لقواعد، وفي الوقت عينه مع العقل بوصفها الوحدة المطلقة لهذا التأليف، فإنها، إن كانت مطابقة لوحدة العقل، ستكون كبيرة على الفاهمة، وإن كانت مناسبة للفاهمة، ستكون صغيرة على العقل؛ وعنه يصدر بالضرورة تنازع يستحيل ردَّه بأي طريقة من الطرق.

تفتح هذه المزاعم المُماحِكة إذن مُعْتركاً ديالكتيكياً تعود الأفضلية فيه إلى الفريق الذي يُسمح له القيام بالهجوم، ويهلك فيه بالتأكيد الفريق المُرْغم على أنْ يقتصر على الدفاع عن نفسه. وعليه فإنّ الأبطال الصناديد، وسواء كانوا يحاربون من أجل قضية محققة أم قضية باطلة، سيكونون على ثقة من إحراز إكليل النصر إنْ هم احتاطوا فقط لتدبير أفضلية القيام سالهجمة الأخيرة، بحيث لا يضطرون لصد هجمة جديدة للخصم. ويمكن أنْ نتصور بسهولة أنّ ساحة القتال هذه قد خيضت مراراً حتى الآن، وأن عدداً كبيراً من الإنتصارات قد أحرز من جهة وأخرى، أمّا بالنسبة إلى الانتصار الأخير الذي سيحسم المسألة، فقد اتخذت الاحتياطات لكي يبقى دائماً فارس الحق وحده سيّد الميدان بمنع خصمه منْ حمّل السلاح من جديد. وليس علينا، كحكم حيادي في المعركة، أنْ نهتم بمعرفة هل يصارع المتحاربون من أجل قضية محقة، أم من أجل قضية باطلة، ويجب علينا أولاً أنْ ندعهم يحسمون المسألة. فقد يعترفون بعد أنْ يتعب أجل قضية باطلة، ويجب علينا أولاً أنْ ندعهم يحسمون المسألة. فقد يعترفون بعد أنْ يتعب أجل قضية باطلة، ويجب علينا أولاً أنْ ندعهم يحسمون المسألة. فقد يعترفون بعد أنْ يتعب

ومنهج مشاهدة معركة المزاعم هذا، أو بالأحرى منهج إثارتها لا من أجل الحسم في النهاية لصالح فريق من الأفرقاء، بل من أجل البحث عها إذا كان موضوعها مجرد وهم يتعلق به الواحد باطلاً، وبه لن يربح شيئاً حتى عندما لا يصادف فيه أيّ مقاومة، أقول هذه الطريقة يمكن أن يطلق عليها امهم المنهج الريبي، وهو يتميّز تمام التميّز عن الريبية، التي هي مبدأ لجهل مصطنع وعلميّ يهدم أسس كل معرفة كيّ ينزع إن أمكن له، أيّ رُكونٍ إليها وأيّ ونوق بها. أما المنهج الريبي، فيسعى إلى اليقين محاولاً أن يكتشف في تلك المعركة التي تُخاض بإخلاص وتتابع بذكاء من الجانبين، نقطة سوء الفهم من أجل أنْ يفعل كأولئك المشترعين الحكهاء الذين يتعلّمون من الجانبين، نقطة سوء الفهم من أجل أنْ يفعل كأولئك المشترعين الحكهاء الذين يتعلّمون من إحراج القضاة في الدعاوى، ما هو فاسد أو غير متعينً بدقة في قوانينهم. والنقيضة التي تتكشف إحراج القوانين هي أفضل محل للناموسيّات بالنسبة إلى حكمتنا المحدودة؛ فبفضلها يصبح

^(*) Nomothetike = ما يتعلق مقصايا الناموس، أي القابون (الشرع) (م. و).

العقل الذي لا يرى بسهولة أخطاءه في الإعتبار المجرد، أكثرَ إنتباهاً للآنات في تعينُ مبادئه.

إلاّ أنَّ هذا المنهج الربي لا يصلح أصلًا إلاّ للفلسفة الترسندالية، ويمكن على كل حال الاستغناء عنه في أيّ حقل آخر للبحث باستثناء هذا؛ ففي الرياضة سيكون من العبث استعاله لأن ليس فيها مزاعم خاطئة يمكن أنْ تختبىء وتصير غير مرئية، لأنّ البراهين فيها يجب أنْ تتبع دائماً خيْط الحدس المحض، بل أنْ تتقدم بواسطة تأليف بديهي دائماً. وفي الفلسفة التجربية يمكن أنْ يمكون لشكٌ مؤقت فائدته، إلاّ أنّه يمتنع فيه أيُّ سوء فهم لا يمكن تبديده بسهولة؛ ففي التجربة إنما يجب أنْ يُعثر في النهاية على آخر الوسائل لحسم الخلاف عاجلاً أم آجلاً. ويمكن الأخلاق أيضاً أنْ تُعطي كلّ مبادئها مع نتائجها العملية، عياناً على الاقل، في تجارب ممكنة، وأن تتجنّب بذلك سوء فهم التجريد. وعلى العكس، إنّ المزاعم الترسيندالية، التي تَدّعي رؤى تصل إلى ما وراء حقل كل التجارب الممكنة، ليست من النوع الذي يمكن أنْ يمكنشف فيه سوء الفهم بواسطة التجربة حتى في حالة إمكان أنْ يُعطى تأليقُها المجرّد في حدس قبلي ما. لا يسمح العقل الترسيندالي إذن بأي محك سوى ذاك الذي يحاول توحيد مزاعمه فيها بينها والذي يتركها بالتالى بدءاً ليبارز بعضها بعضاً بحرّية ودون عائق؛ وهو ما سنعرضه الآن أن.

نقيضة العقل المحض أول تنازع الأفكار الترسندالية

قضية

نقيض القضية

للعــالم بدايــة في الزمــان وهو أيضــاً محصور بحدود في المكان.

ليس للعــالم بدايــة ولا حدود في المكــان بل هو لا متناهِ بالنظر إنْ إلى الزمان أمْ إلى المكان.

تدليل

تدليل

إذْ لو سلمنا أنّ للعالم بداية، وحيث إنّ البداية وجودٌ يسبقه زمن لم يكن فيه شيء، فيجب أنْ يكون قد سبق زمن لم يكن فيه العالم، أعني، زمن فارغ. والحال إنّه ليس من ولادة محكنة، لأي شيء في زمن فارغ، لأن أيّ جزء من هذا الزمن لا يتمتع بخلاف جزء آخر بشرط يُبّز الوجود ويجعله يَفْضُل اللاوجود (سواء افترضنا أنّ هذا الشرط يولد من ذاته أمْ

إذ لو سلمنا أنْ لا بداية للعالم في الزمان فسيكون ثمة أزلية مُنْصَرِمة حتى كلّ لحظة معتالية وبالتالي سلسلة لا متناهية من حالات متنالية للأشياء في العالم. والحال، إنّ لا تناهي السلسلة يقوم بالضبط على أنّ هذه السلسلة لا يمكن أنْ تُنجز البتّة بتأليف متنالي. فسلسلة لا متناهية مُنْصرِمة في العالم هي إذن مستحيلة، ومن ثم فإن بداية العالم هي شرط ضروري

¹⁾ تتتالى النقائض وفقاً لنسق الأفكار الترسندالية المسار إليه سابقاً.

لوجوده وذاك ما كان علينا برهانه أولًا.

وبالنسبة إلى الثان(٥)، لو سلمنا بوجهة النظر المعاكسة فسيكون العالم ((كلًا)) معطى ولا متناهياً من الأشياء الموجودة معاً. والحال إنه لا يمكننا أن نفكر كمية ((كمَّ)) لا يعطى بحدود متعينة بحدس ما(1)، إلا بواسطة تأليف الأجزاء، ولا يمكن أنَّ نفكِّر ((جملة)) مثل هذا الكم إلا بالتأليف التام أو بالإضافة المتكررة للوحدة إلى نفسها(2). وعليه، كي نفكر العالم الذي يملأ كـل الأمكنة بـوصفه ((كـللًا)) يجب أنْ ننظر إلى التأليف المتتالي لأجزاء عالم لا متناه بوصفه تاليفاً ناجزاً تماماً، أعني يجب أن ننظر إلى زمن لا متناه بوصفه مُنصرماً في تعداد كل الأشياء الموجودة معاً، وهو أمر محال. إذن، إنَّ مُعمَّعاً لا متناهيـاً من الأشياء المتحقَّقـة لا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه ((كلًّا)) معطى ولا من ثُمًّ بوصفه معطى معاً. وعليه فإن العالم ليس لا متناهياً من حيث امتـداده في المكان بـل، إنَّـه

افترضنا لـه سبباً آخس. يمكن إذن، أنْ يكون ثمة عدة سلسلات من أشياء تبدأ في العالم إلا أن العالم نفسه لا يمكن أنْ يكون له بداية وهمو بالتالي لا متناه بالنظر إلى الزمن الماضي.

وفيما يخص النقطة الشانية، لو سلمنا أولاً بالضد، أعني بأن العالم متناو ومحدود من حيث المكان، فإنه سيوجد في مكان فارغ وليس بمحدود، ولن يكون إذن علاقة بين الأشياء في المكان وحسب، بل أيضاً علاقة للأشياء بالمكان. لكن بما أنّ العالم هو ((كلّ)) مطلق، خارجه لا يبوجد أيّ موضوع للحدس، وبالتالي أيّ متضايف للعالم يمكن له أنْ يكون على علاقة به، فإنّ علاقة العالم بالمكان الفارغ لن تكون علاقة من هذا النوع ليست شيئاً. وبالتالي فإنّ علاقة من هذا النوع ليست شيئاً. وبالتالي فإنّ حدّ العالم بالمكان الفارغ ليس شيئاً هو الآخر. إذن، العالم ليس محدوداً من حيث المكان، أعنى إنّه لا متناو بالنظر إلى الامتداد(ق).

 ⁽¹⁾ عكننا أن نحدس ((كمَا)) غير متمين بمثابة ((كلّ)) عندما يكون متضماً في حدود دوں أن نكون محاجة إلى
 ماء جُملته بقياسها، أعني بالتأليف المتنالي لأجزائه. ذلك أنّ الحدود تُعينَ سلفاً التهامية لأمها تستبعد كل كمية
 أخدى.

⁽²⁾ ليس أفهوم ((الجملة)) في هذه الحالة سوى تصور التأليف الناجز لأجزائه؛ إنَّ لما كمان لا يمكننا أنْ ستمدً الأفهوم من حدس الكل الذي هو مستحيل في هده الحالة، فإنه لا يمكننا معرفته، وعلى الأقل بمالفكرة، إلا بتأليف الأجزاء مدفوعة حتى إنجاز اللامتناهي.

^{(*) =} المكان. (م. و).

المكان هو مجرد صورة الحدس الخارجي (حدس صوري) وليس موضوعاً متحققاً يمكن ان يُحدس خارجياً. وليس المكان، قبل كمل الأشياء التي تعينه (تملؤه أو تحده) أو بالأحرى التي تعطي حدساً أمهيرياً وفقاً لصورته، ليس، تحت اسم المكان المطلق، صوى محرد إمكان الظاهرات الخارجية من حيث يمكنها إمّا أن ترجد بذاتها، وإمّا أن تُضاف إلى ظاهرات معطاة. فليس الحدس الأمبيري إذن، مركباً من الظاهرات ومن المكان (من الادراك ومن الحدس العارغ)؛ والواحد ليس مُتضايف الأخر في التأليف، بل إنها مربوطان مقط في حدس أمهيري واحد بعينه كصورة ومادة لمد. فإنْ شئنا أنْ نضع أحد هذين العنصرين خدارح الأخر (المكان خارج كل الظاهرات) فينتمج عن ذلك كمل ضروب التعبينات الفارغة من الحدس الخارجي التي ليست ادراكات ممكنة، فحركة العالم مثلاً أو سكونه في مكان فارغ لا متناء، تعينُ، لعملاقة العالم والمكان، لا يمكن أن يُدرك قط، وتعينُ محمول من قمّ على محرد أيس فكري

عصور ضمن حدوده؛ وتلك كانت النقطة الثانية(°).

ملاحظة على أول نقيضة

I . على القضية

لم أسع، في هذه الحجج المتنازعة، وراء التغميات كي أقدم دليل المحامي (كيا يقال) الدي يستخدم غَفْلة الخصم لصالحه ويفرح بتركه يستند إلى سوء تفسير القانون من أجل أن يُقيم دعاويه غير المحقة على تهفيت ذلك. بل إن كل حجة من تلك الحجج تُستمد من طبيعة الشيء وتهمل جانباً كل النفع الذي يكن أنْ يأتينا من المغالطات التي يقع فيها الدغائيون من الجانبين.

وقد كان بإمكاني أيضاً أن أُثبِت القضية في المظاهر، حسب عادة الدُغْمائيين، بتقديم أنهوم سقيم عن لا تناهي كمية معطاة، بالقول: تكون الكمية لا متناهية عندما لا يكن أن يكون هناك كمية أكبر منها (أعني عندما يفوق ما تتضمنه أيّ مجموع من وحدة معطاة)؛ والحال، إنه لا مجموع هو أكبر المجاميع لأنّه يمكن أنْ نضيف إليه أبداً وحدة أو أكثر، إذن إنّ كمية لا متناهية معطاة هي من حيث التسلسل المنصرم أمْ من حيث من حيث التسلسل المنصرم أمْ من حيث الإمتداد) هو من المحال أيضاً، فالعالم محدود الإمتداد) هو من المحال أيضاً، فالعالم محدود إذن من الجهتين: لقد كان بإمكاني أن أرتب

على نقيض القضية

إن دليل لا تناهى سلسلة العالم المعطاة ومجمل العالم، يستند إلى أنَّه في حال العكس، سيشكل زمن فارغ ومكان فارغ حدود العالم. والحال، إنّ لا أجهل محاولة التملص من هـ أده النتيجة بدعوى أنَّه من الممكن تماماً أنْ يكون ثمة حلَّ للعالم من حيث الزمان ومن حيث المكان من دون أنْ يكون بنا حاجة إلى التسليم بزمان مطلق قبل بداية العمالم أو بمكان مطلق يمتد خارج العالم القائم، وهـو أمر مستحيـل. وإني موافق تمام الموافقة، حول هذه النقطة الأخيرة، على رأى الفلاسفة الذين من مدرسة ليبنتس. فالمكان، وهـو مجرد صـورة الحـدس الخارجي، ليس موضوعاً متحققاً يمكن أنْ بل هو صورة الظاهرات نفسها. ولا يكن للمكان إذن أن يُرد بالمطلق (لوحده) في وجود الأشياء كمعين، لأنه ليس موضوعاً بل الصورة وحسب، لموضوعات ممكنة. فالأشياء إذن بوصفها ظاهرات تُعينُ حقاً المكان، أعنى إنه من كل محمولاته الممكنة (الكم والعلاقة) تجعـل هـذا أو ذاك متحققــاً؛ لكنّ المكــان لا يمكنه بالمقابل كشيء قائم بذاته، أن يُعينُ تحقق

 ^(*) يعلق كنط الدليل على تناهي المكان بالدليل على تناهي الزمان، استناداً إلى تصوره للاتناهي بوصفه تأليفاً لا ينتهي، وهو التصور الرحيد المشروع، كما سيبين في الملاحظة، لأن لا حمدس معطى يَحدُس اللامتناهي.
 (م. و).

دليلي على هذا النحو؛ إلا أن هذا الأفهوم لا يتطابق مع ما نفهم ((بالكلّ)) اللامتناهي، فنحن لا نتصور بذلك كم هذا الكل كبير، وبالتالي فإن أفهومه ليس هو الآخر أفهوم الحد الأقصى، بل إننا بذلك نفكّر فقط علاقته بوحدة نختارها اعتباطياً، فيكون هو بالنظر إليها العدد الأكبر. وفي هذه الحالة سيكون اللامتناهي أكبر أو أصغر وسب ما إذا أخذنا الوحدة أكبر أو أصغر؛ في حين أن اللاتناهي القائم فقط في العلاقة بهذه الوحدة المعطاة سيبقى دائياً هو نفسه على الرغم من أن كمية ((الكلّ)) المطلقة تظل غير معروفة البتة، والكلام لا يدور عليها، على كلّ حال.

والمنهوم (الترسندالي) الحقيقي للـ ((لا تناهي))، هو: إنَّ التأليف اللامتناهي للوحدة في قياس الكم، لا يمكن أنْ يُنجز قط⁽¹⁾. وينتج عن ذلك بكل تأكيد أنه لا يمكن أن يكون قد انصرم دهر من الأحوال المتحققة التي تلت بعضها بعضاً حتى اللحظة المعطاة (الحاض)، وأنه يجب بالتالي أن يكون للعالم مدانة.

أما بالنسبة إلى القسم الثاني من القضية، فإن الصعوبة الخاصة بسلسلة لا متناهية، إنما منصرمة، تسقط تلقائياً، لأن متنوع عالم لا متناه لجهة الامتداد يكون معطى معاً. لكنّ، كي نُفكر جملة مجموع كهذا، ولأنه لا يمكن لنا أن نستعين بالحدود التي تؤلّف هي باللذات هماه الجملة في الحدس، يجب علينا أن نُبرّر أفهومنا الذي في هذه الحالة لا يمكن أنْ ينطلق

الأشياء من حيث كميتها أو هيئتها، لأنه ليس بُتحقِّق في ذاته. فقد يمكن إذن أن يكون المكان (وسواء كان مليئاً أم فارغاً) (2) محدوداً بالطاهرات؛ إلاّ أنّ الطاهرات لا يُمكن أنّ تكون محدودة بمكان فارغ خارجاً عنها. والأمر نفسه بالنسبة إلى الزمان. لكن، مع التسليم بكل هذا، فإنه لا مجال لإنكار أنه يجب بالضرورة التسليم بهذين الليَّسَيْن: المكان الفارغ خارج العالم والزمان الفارغ قبل العالم ما إن نُسلِّم بحدٍ للعالم سواء لجهة المكان أم لجهة المكان أم

ذلك أنَّه فيها يخص الخِدْعة التي بها نريد التملص من النتيجة التي تجعلنا نقول: إنَّه إذا كان للعالم حدود (من حيث الزمان والمكان)، فـإن على الفـراغ اللامتنـاهي أن يُعـينُ وجـود الأشياء المتحققة من حيث كميتها. فيها يخص الخدعة، إنها تقوم، خلسة، في هـذا وحسب: إنها، بدلًا عن العالم المحسوس نفكّر لا أدري في أي عالم معقول، وبدلًا عن البداية الأولى (وجود يسبقه زمن لا وجود فيه) نفكر في وجود بعامة لا يفترض أي شرط آخر في العالم، وأخيراً، بدلًا عن حدّ الامتداد، نفكر في تخوم العالم الكلي مُزيحين بـذلك الـزمان والمكـان من طريقنا. إلَّا أن مدار الكـلام هنا هـو فقط عالم الظاهرات وكمّيته؛ والحال إنـه لا يمكن لنا في هذا العالم قط أنَّ نتجـرد من شروط الحساسيــة التي عرضت سابقاً، من دون تجريده من ماهيته. فإن كل العالم الحسى محدوداً فإنه سيقيم بـالضرورة في الفراغ الـلامتناهي. فـإن

 ⁽¹⁾ ويتضمن بذلك مجموعاً (من وحدة معطاة) أكر من أي عدد؛ وذاك هو المفهوم الرياصي للـ ((تناهي)).

⁽²⁾ من السهل فهم ما نريد قوله بهذا: المكان الفارغ من حيث تحده الظاهرات، ومن ثم المكان الذي، ضمن العالم، لا يتناقض على الأقل مع المبادىء الترسندالية والذي يمكن بالتالي التسليم به بالنظر إليها (من دون أن نزعم بذلك إمكانه).

من الكلّ ليصل إلى الكثرة المتعينة لـ الأجزاء. لكن بما أن هذا التأليف لا يسعه قط أنْ يشكل سلسلة كاملة، فإنه لا يمكننا أنْ نفكر ((جملة)) قبله، ولا به إذن. ذلك أن أفهوم ((الجملة)) نفسها هو في هذه الحالة تصوّر لتأليف الأجزاء تأليفاً ناجزاً. وهذا الانجاز هو مستحيل وبالتالي أفهومه أيضاً.

شئنا ترك هذا الفراغ جانباً ومن نَمَّ تَرك المكان بعامة بوصفه شرطاً قبلياً لإمكان الظاهرات، فإنّ العالم الحسي بأسره سيختفي. لكن هذا العالم هو الوحيد المعطى لنا في مشكلتنا. والعالم المعقول ليس سوى الأفهوم الكلي لعالم بعامة فيه نتجرد من كلّ شروط حدس هذا العالم، وبالنظر إليه بالتالي ليس ثمة من قضية تأليفية محكنة لا موجبة ولا سالبة.

ثانى تنازع لأفكار الترسندالية

قضية

كل جوهر مركب في العالم يتقوم من أجزاء بسيطة ولا يوجد في أيّ محل سـوى البسيط وما يتركب منه.

تدليل

إذ لو سلمنا أنَّ الجواهر المركبة لا تتقوم من أجزاء بسيطة، فإنه لنْ يبقى، فيها لوْ حذفنا بالفكر كل تركيب، أيُّ جزء مركب، ولن يبقى كذلك (حيث لا أجزاء بسيطة) أيَّ شيء على الاطلاق ولن يعطى بالتالي أيّ جوهر. فإما أن يكون من المحال إذن نسخ كل تركيب بالفكر، وإما أن يبقي بعد هذا النسخ، شيء بالفكر، وإما أن يبقي بعد هذا النسخ، شيء الحالة الأولى، لن يتقوم المركب من جواهر" الحالة الأولى، لن يتقوم المركب من جواهر" ولأن التركيب في الجواهر ليس سوى علاقة عرضية من دونها يجب أن تتقوم الجواهر الجواهر الحواهر الحاهد عرضية من دونها يجب أن تتقوم الجواهر

نقيض القضية

لا شيء مركباً في العالم يتقوّم من أجزاء بسيطة ولا يـوجـد في أيّ محـل في العــالم أيّ بسيط.

تدليل

افرض أن كل شيء مركب (كجوهر) هو مركب من أجزاء بسيطة. فيها أن كل علاقة خارجية، ويالتالي كل تركيب من الجواهر أيضاً، ليست ممكنة إلا في المكان، فإن على المركب أن يكون بالضرورة متقوماً من أجزاء بقدر ما في المكان الذي يشغله من أجزاء لكن المكان لا يتقوم من أجزاء بسيطة بل من أمكنة، إذن على كل جزء من المركب أن يحتل مكاناً. لكن الأجزاء الأولية بالمطلق في كل مسركب هي بسيسطة. إذن، البسيط يشغسل مكاناً. لكن، بما أنّ الواقعى الذي يشغل

 ^(*) سوء في التعبير. ويجب أن نقرأ بالأحرى: لن يكون المركب جوهراً. فنفهم أن هذا القول يناقض المعطى:
 كل جوهر مركب في العالم. (م. و).

بوصفها كاثنات قـائمة بـذاتها). لكن، بمـا أن هذه الحالة تناقض الفَرْض، فإن الحالة الشانية وحدها تبقى، أعني، إن المركب الجوهـري في العالم يتقوم من أجزاء بسيطة.

وينتج عن ذلك بلا توسط: إن أشياء العالم كلها كاثنات بسيطة، وإن التركيب ليس سوى حال خارجية لهذه الأشياء، وإن على العقل أن يفكر تلك الجواهر الأولية بوصفها الحاملات الأولى لكل تركيب، وبوصفها بالتالي كاثنات بسيطة سابقة على هذا التركيب، على الرغم من أنه لا يمكننا أنْ نفكرها خارج حال الربط تلك ولا أنْ نعزلها.

مكاناً يتضمن في ذاته عناصر متنوعة نجدها بعضاً خارج بعض، وبما أنه بالتالي يتركب، ومن حيث هو مركب واقعي بالطبع، لا من أعسراض (لأن الأعراض لا يكن أن يكون بعضها خارج بعض من دون جوهر) بل من جواهر، فإن البسيط سيكون مركباً جوهرياً، وذاك متناقض.

والقسم الثاني من النقيض، أعني لا يوجمه في العالم أي بسيط، يجب أن يَعْني هنا فقط إنَّ وجود البسيط بالمطلق لا يمكن أن تثبته أيّ تجربة باي إدراك خارجي أو باطن، وإنَّ البسيط بالمطلق هو مجرد فكرة لا يمكن اظهارها قط في أي تجربة ممكنة، وليس لها من ثَمّ، في عسرض النظاهرات، أي تسطبيق ولا أي موضوع. ذلك أنّنا لـو سلمنا بـأنّه يمكن إيجـاد موضوع من التجربة لهذه الفكرة الترسندالية، فإنه سيكون علينا أن نُقِرّ بأن الحدس الأمُّيري لموضوع من الموضوعات هو حمدس لا يتضمن على الاطلاق عناصر متنوِّعة بعضها حارج بعض ومربوطة في وحدة. لكن، بما أنَّه لا يمكنْ لنا أنْ نستنتج من لا وعينا لمثـل هــذا المتنوّع، امتناعـه الكّلي في حــدس ما لشيءٍ من الأشياء، وبما أنَّ هذا الأمر هو مع ذلك ضروري كلياً للبساطة المطلقة، فإنَّ هذه البساطة لا يمكن أنْ تُستخلص من أي إدراك. وبما أنَّه لا يمكن لشيءٍ بـوصفـه شيئًا بسيطاً اطلاقًا، أن يعطى في أي تجربة ممكنة، وبمـا أنَّ عـلى العالم الحسيّ أنْ يُعَـدّ بمثابـة مجمـوع كـل التجارب المكنة، فإنَّه لا يعطى فيه أيَّ شيء

يدهب القسم الثاني من النقيض، إذن أبعد بكثير مما يـذهب الأول الذي لا يلغي البسيط إلا من حدس المركب، في حين أن هذا يطرده من الطبيعة بأسرها. وعليه لم يكن يمكن التدليل عليه بأفهوم شيء معطى بسالحدس الخارجي (للمركّب) بل بعلاقته بالتجربة الممكنة بعامة.

ملاحظة على ثاني نقيضة

II. على نقيض القضية

على القضية

لقد ارتفعت اعتراضات الموناديين ضد قضية انقسام المادة انقساماً لا متناهياً وهي قضية حُجّتها رياضية وحسب. وكان أولئك قد شيّعوا أنهم لا يريدون أن يولوا أكثر الأدلة الرياضية وضوحاً القدرة عـلى ادخالنــا إلى قوام المكان من حيث هو بالفعل الشرط الصورى لإمكان كل مادة ، بل إنهم لا ينظرون إلى هذه الأدلة إلا بوصفها استدلالات مستمدة من أفاهيم مجردة إنما اعتباطية لا يمكنها أن تكون على صلة بأشياء متحققة، . كما لو أنَّه كان من الممكن أنَّ نفكر بنمط حدسي آخر غير ذلك المعطى في حدس المكان الأصلي، وكما لو أن تعيّناته القبُّليـة لا تخص معاً كـل ما هـو ممكن فقط بشرط مــلء هــذا المكــان. فلو أصغينــا إليهم، لكان يجب علينا أنْ نفكر بالإضافة إلى النقطة الرياضية البسيطة، والتي ليست جزءاً بل حدًّا وحسب للمكان، نقاطاً فيزيائية أيضاً هى مع كونها بسيطة هي الأخرى تمتاز بوصفها أجزاء من المكان لأنها تمللاً هذا المكنان بمجرد عِمُّعها بوصفها أجزاءه. وبدلًا من أن أكرر هنا تهفيتات هـذا الخُلْف العامية والواضحة والمحتشدة هنا، وبدلًا من أن أكرر أنه من غير المفيد إطلاقاً أن نُهفَّت بداهة الرياضة كما يفعل السفسطائي بأفاهيم محض سياقية، فإنَّي أقتصر على التنبيه إلى أنَّ الفلسفة إذا كانت تشاغِب الرياضة، فإن ذلك لا يحصل إلَّا لأنها تسى

عندما أتكلم على كل متقوّم بالضرورة من أجزاء بسيطة، فإن أفهم بذلك فقط كلاً جوهرياً بوصف المركب أصلًا، أي بوصف الوحدة العرضية للمتنوع الذي أجزاؤه تعطى متفصُّلة، وعلى الأقبل بالفكر، وتسطرح في اقتران متبادل مُشكِّلة بذلك وحدةً. وكان يجب أن يُدعى المكان بصحيح العبارة لا مركّباً بل ((كلاً))، لأن أجزاءه ليست ممكنة إلا في ((الكلّ))، والكل ليس نمكنـاً بالأجـزاء. كانّ يجب على كل حال أن يسمى مركباً مثالياً وليس مركباً واقعياً. إلا أن ذلك هو مجرد لطيفة من اللطائف إذ، عا أن الكان ليس مركباً من جمواهم (ولا حتى من أعمراض واقعية) فإنه يجب أن لا يبقى منه شيشاً عندما أنسخ منه كـلّ تـركيب. ولا حتى النقـطة لأنّ هـذه ليست ممكنة إلا كحـد لمكـان (وبـالتـالي لمركب). فالزمان والمكان لا يتقوّمان إذن من أجزاء بسيطة. ومـا لا ينتمى إلَّا لحال الجــوهر (والتغير مثلاً) وعملي الرغم من أنه كمية، لا يتقوم هو الآخر من البسيط، أعني إن درجة معيّنة من التغير لا تصدر عن اضافة عدة تغيرات بسيطة. واستدلالنا من المركب على البسيط لا يصدق إلا على الأشياء التي تقوم لذاتها؛ والحال إن أعراض الأحوال لا تقوم لذاتها؛ يمكن إذن أن نهدم بسهولة دليل ضرورة البسيط بـوصفه الأجـزاء المقوِّمـة لكـل مركب جوهري وأن نضيّع من ثم قضيت. بعامة، بمده أكثر من اللازم عندما نريد تطبيق. على كمل مركب من دون تمييز كسها سبق أن جرى ذلك حقاً مرات كثيرة.

وفيها عدا ذلك، فإن لا أتكلُّم على البسيط إلاً بقــدر مـا يكــون معــطى بــالضرورة في المركب، لأنَّ هذا المركب يمكن أنْ ينحلُّ إليه كما إلى أجزائه المقوِّمة. والمعنى الأصلى لكلمة مسونياس (حسب استعسال ليبنتس) يجب أن يُطلق فقط على البسيط المعطى بلا تسوسط كجوهم بسيط (وعلى الأوتعاء مثلاً) وليس كعنصر من المركب يجب أن يُدعى بالأحرى ذرة. وبما أنني لا أريد أن أدلِّل على الجواهر البسيطة إلا بالنسبة إلى المركبات التي هي عناصرها، فإنه يمكن لي أن أسمى قضية النقيضة الثانية الذريات الترسندالية. لكن من جهة أخرى، لما كان هذا اللفظ قد دخل في الاستعمال منذ زمن طويل للدلالة على نمط خساص في تفسير السظاهرات الجسمية (molecularum). ويما أنَّه يُفترض لذلك أفاهيم أمُّيرية، فإنه يمكن أن نسمى القضية مبدأ المونادولوجيا الديالكتيكي.

أنَّ مدار الكلام في هذه المسألة هو فقط الظاهرات وشرطها وحسب. ولا يكفى هنا أنَّ نعمثر للأفهوم الضاهمي المحض عن المركب، على أفهوم البسيط بل المطلوب أن نعــــــــــر لحدس المركب (المادة) عملى حدس البسيط، وذاك ممتنع كلياً بموجب قوانين الحساسية وبالتمالي مع موضوعات الحواس أيضاً. يمكن لنا إذن أن نقول، عن ((كلّ)) مؤلّفٍ من جواهر تفكره الفاهمة المحضة فقط، إنّه يجب أنْ يكون البسيط لدينا قبل أيّ تركيب لهذا ((الكلّ))، إلا أن ذلك لا ينطبق على -totum substan tiale phaenomenon (*) الذي يتطلب بوصفه حدساً أميرياً في المكان هذه الخاصية الضرورية: أنَّ لا يكون أي جزء منه بسيطاً، لأن لا جزء بسيطاً في المكان. إلَّا أنَّ الموناديين أظهروا أنهم أنبه من أنْ يُغْفِلوا هذه الصعوبة برفضهم افتراض المكان بمثابة شرط لإمكان موضوعات الحدس الخارجي، (الأجسام)، وبافتراضهم، على العكس، الحدس الخارجي والعلاقة الدينامية للجواهـر بعامـة بمثابـة شرط إمْكان المكان. والحال، إنّه ليس لدينا أُفْهـوم عن الأجسام إلا من حيث هي ظاهرات، ومن حيث هي كـذلـك تفـترض بـالضرورة المكـان كشرط لإمْكسان كلّ ظاهرة خارجية. فباطلاً إذن ما نُخدع وقد سبق أنَّ حسمنا المسألة أعلاه حسماً وافياً في والاستطيقا الترسنـدالية. فلو كانت الأجسام أشياء في ذاتها لكان دليل الموناديين صادقاً بالتأكيد.

ويتمتع الـزعم الـديـالكتيكي الثـاني بهـذه الخـاصية: يُضـادّه زعم دُغْمائي هـو، من بـين

^(*) الجُرَيْئات.

المزاعم الماحكة، الوحيد الذي يحاول أن يُثبت ببداهة في موضوع من موضوعات التجربة تحقق ما كنا قد وضعناه أعلاه فقط في مصاف الأفكار الترسندالية، أعنى تحقق بساطة الجوهر المطلقة، محاولًا أن يدلَّل أن موضوع الحس الباطن الـ ((أنا)) الـذي يفكـر، هـو جـوهـر بسيط إطلاقاً. ومن دون أنْ أدخــل الآن في هذه المألة (التي تم فحصها أعلاه بشكل وافٍ) أُنبُّه فقط إلى أنَّه إذا فُكِّر شيء كموضوع وحسب من دون أن نُضيف إليه أي تعينن تأليفي لحدسه (كما يحصل في هـذا التصور العاري ((أنا)))، فإنه لن يمكننا بالتأكيد أنْ ندرك أيّ متنوع ولا أيّ تركيب في تصوّر من هذا النوع. أضف، بما أنَّ المحمولات التي بها أنكُّر هذا الموضوع، ليست سوى حدوس للحس الباطن، فإنه لن يمكنني أنَّ أجد فيها هي الأخرى ما يدل على متنوع ِ بعضُه خــارج بعض، ولا على تركيب واقعي مَن ثُمَّ . يمتــاز الإِوْتِعَاءَ إِذِنَ بَهِذَا: بَمَّا أَنَّ الَّـذَاتِ الَّتِي تَفْكُـر هي في الوقت عينه موضوعه الخاص، فيإنه لا يمكن له أنْ يُقسِّم نفسه بنفسه (على الرغم من أنَّه يمكن له أنْ يُقسِّم التعينات الملازمة له)؛ لأنّ كل موضوع، وبالنظر إلى عين ذاته، وحدة مطلقة؛ لكن، ما لا يقلّ صحة عن ذلك هو أنّ هذه الذات إذا ما نُظر إليها خارجياً بـوصفها مـوضوعـاً للحدس، ستُظهر حقاً مع ذلك تركيباً في الظاهرة. والحال، إنَّـه على هذا النحو انما يجب أنْ يُنظر دائماً إليها عندما نريد أنَّ نعلم هل يوجد فيها، أم لا، متنوِّع بعضُه خارج بعضه الآخر.

ثالث تنازع للأفكار الترسندالية

قضية

ليست السببية وفقاً لقوانين السطبيعة، السببية الوحيدة التي يمكن أن تُستمد منها ظاهرات العالم بأسرها. ومن الضروري أيضاً كي نفسرها أن نسلم بوجود عليّة بحرية.

تدليل

لـو سلمنا بـأنْ لا سببية إلّا وفقـاً لقـوانـين الطبيعة، فإنّ كل ما يحصل سيفترض حالًا متقدمة، يتليها هوحتهاً بموجب قاعدة. والحال، إنَّ الحال السابقة يجب أنْ تكون هي أيضاً شيئاً مـا قد حصــل (قد تــولَّد في الــزمان لأنَّه لم يكنُّ من قبل) لأنه لو كان هناك أبـداً لما كانت نتيجته بـدأت بالكـون بل لكـانت هناك أبداً. إذن، إنَّ سببية السبب التي بها يحصل شيء ما، هي ابدأ بدورها شيء ما يحصل ويفترض بدوره وفقأ لقانـون الـطبيعـة حـالأ متقدمة وسببية هذه الحال؛ وهذه الأخيرة حالاً أقدم وهكذا دواليـك. إذن، لوكـان كل شيء بحصل وفقأ لقوانين الطبيعة وحدها، فسوف لنَّ يكون هنـاك قط سـوى بـدءٍ رديف وليس البتــة بـدء أوَّل ومن ثم لن يكــون هنــاك أيّ تمامية للسلسلة لجهة الأسباب التي يتسولمد بعضها من بعض. والحال، إن قانون البطبيعة يقـوم بـالضبط في أنَّ لا شيء يحصــل من دون سب متعمين قبلياً تعيّناً كافيماً. إذن، إنّ القضية، التي تنصّ على أنّ كلّ سببيّة ليست ممكنة إلا وفقأ للقوانين الـطبيعية تتنـاقض ذاتياً في كليَّتهـا الـلامحــدودة؛ ومن المحــال إذنَّ أنْ نسلُّم بهذه السببية بوصفها السببية الوحيدة.

نقيض القضية

ليس ثمة من حرية بل، إنَّ كـل شيء في العالم يحصل وفقاً لقوانين الطبيعة.

تدليل

عملى افتراض أنّ ثمسة حمريّسة بسالمعني الترسندالي بحيث يكون هناك نوع خاص من العليّة بموجبه يمكن لأحداث العالم أنْ تحصل، أعنى، القدرة بالمطلق على بدء حالةٍ، ومن ثُمَّ أيضاً على بدء سلسلة من نتائج هذه الحالة، فسموف لنّ يكون هنماك فقط سلسلة تبدأ بالمطلق بفِعْل هذه التلقائية، بـل سيجب أيضاً أنْ يبدأ بدءاً مطلقاً تعين هذه التلقائية لتوليد السلسلة، أيُّ العليَّـة بحيث لا يكـون هنـــاك شيءيتقـدم على الفِعْـل الحـاصــل ليعيِّنــه وفقــاً لقُـوانين ثـابتة. إلاّ أنَّ كـلّ بدء لفِعُـل يفترض حالًا ليس لها أي ترابط سببي مع سبب بالذات، أعنى لا تنتبج عنه باي شكل. فالحرية التِرْسِندالية تُضاد إذنْ، قانون السببية. وهذا النوع من الإقتران لأحوال الأسباب الفاعلة المتتالية الذي بموجبه لا يمكن لأيّ وحدة تجربة أنْ تكون، والذي لا يُصادف إذن في أيّ تجربة، ليس من ثُمٌّ سوى أيس فكريٌّ **ڧا**رغ .

ليس لدينا إذن سوى الطبيعة حيث يمكن لنا أن نبحث عن تسرابط أحداث العالم ونسقَها. والحرية (الاستقلال) إزاء قوانين الطبيعة هو تحرّر يحرّر حقاً من الالنزام، إنما أيضاً من الخيط الموجّه لكل القواعد. ذلك أنه

وعليه، يجب التسليم بعليّة بموجبها يحصل شيء من دون أن تكون العلَّة متعيِّنـة وذلــك يصعودنا إلى أعـلي، بعلَّةٍ أخرى متقـدَّمة وفقـاً لقوانين ضرورية، أعنى يجب التسليم بتلقائية مطلقة للعلل تقوم على البدء ذاتياً بسلسلة ظاهمرات تجرى وفقأ للقوانين الطبيعية؛ وبالتالي بحريَّة تِـرْسِنْداليـة من دونها لا يمكن لسلسلة الظاهرة المتتالية أنْ تكون قط كاملة، حتى في مجرى الطبيعة لجهة الأسباب.

لا يمكن لنا أنْ نقول إنّ قوانيناً للحرية تتدخّل في سببيَّة مسار العالم حالَّةً محلِّ قوانين الطبيعة؛ لأنبه لوكنانت الحريبة متعيِّنة وفقيًّا لقوانسين لما عادت حرية بل، لكانت مجرّد طبيعة. تختلف الطبيعة والحرية الترسندالية إذن فيها بينها كاختلاف موافقة القوانين وغياب القوانين. والموافقة تُلْقِي عـلى الفاهمـة المهمّة الصعبـة في السعى أبداً إلى أعلى في سلسلة الأسباب بحثاً عن أصْل الأحداث، لأن السببيُّة مشروطة فيها أبداً؛ هذا صحيح، إلَّا أنها تَعِدُ، كتعويض عن ذلك، بوحدة تجربة كليّـة وفقاً لقوانين. أما وهم الحرية فيُزوِّد الفاهمة، على العكس، بطمأنينة في بحثها عن سلسلة الأسباب، بتوجيهها نحو عليَّة لا مشروطة تبدأ الفِعْمَل من نفسها حقاً، إلَّا أنَّ هـذه العليَّــة نفسها عمياء، فهي تقطع خيط القواعد الموجِّه الـذي به وحـده يتعلق امكان تجـربة مـترابـطة بشكل شامل.

ملاحظة على ثالث نقيضة

على القضية

على نقيض القضية

يمكن لمن يدافع عن القدرة الكلية للطبيعة (الدهرية (٥) التِرْسِنْدالية) ضد تعليم الحرية أنْ يعارض استدلالات هذا التعليم الماحكة، بالقضية التالية: إذا كنتم لا تسلمون في العالم بأي شيء رياضياً أول، من حيث الزمان، فإنكم لستم بحاجسة إلى البحث عن شيء دينامياً أول، من حيث السببية. فمن طلب إليكم أن تتخيُّلوا حالًا للعالم أولى بـالمطلق، وبـالتالي

هيهاتِ أَنْ تشكِّل حقاً الفكرةُ الـترسنداليـة عن الحرية كل مضمون الأفهوم السيكولوجي لهذا الاسم، وهو أفهـوم أمهيري في قسم كبـير منه؛ بل إنها فقط أفهوم التلقائية المطلقة للفِعْل بوصفها الأساس الخاصَ بِتَبِعة هذا الفِعْل؛ إلَّا أن ذلك لا يقلل من كونها حجر العثرة الخاص أمام الفلسفة التي تُلْقَى صعوبات لا تذلُّل كي تسلم بهذا النوع من العليّة الـلامشروطـة. وعليه، فإن ما أَوْقَع العقل الإغتباري في مثل بدءاً مطلقاً لتسلسل الطاهرات المتتالية، وأنّ

بإزاء Physiokratie = مذهب القائلين بحكم الطبيعة.

ذلك الإحراج في مسألة حرية الارادة ليس سوى صعوبة ترسندالية تدور على مسألة هل يجب التسليم بقدرة قادرة على أن تبدأ من ذاتها سلسلة من الأشياء المتتالية أو الأحوال. وكيف تكون مثل هــذه القدرة ممكنــة؟ وليس من الضروري أنْ نكون قادرين عـلى الاجابــة عن هـذا السؤال لأنّه يجب علينا حتى بالنظر إلى السببية وفقأ لقوانين الطبيعة أن نكتفي بالإقرار قبلياً بأنَّ سببيَّة من هذا النوع يجب أنْ تكون مُفترضَة مع أنَّنا لا نفهم قط كيف هـو من الممكن أنْ يُطرح، بوجودٍ ما، وجودُ شيء آخر وأنَّ يجب علينا في هــذا الصــدد أن نـلوذ بالتجربة وحسب. والحال إنشا لم نبرهن أصلًا ضرورة أن تبـدأ سلسلة من الـظاهــرات بــدءاً أولًا بحريـة إلّا من حيث يكـون ذلـك لازمـأ لجعل أصْلها في العالم مفهوماً، في حين يمكننا أنْ نأخذ كل الحالات التابعة لها بمثابة متوالية تحصل وفق مجرد قوانين طبيعية. هذا صحيح، لكن بما أنَّ القدرة على بدء سلسلة في الـزمان بدءاً تلقائياً تماماً قد تَمَّ إثباتُه مرة (وان كان لم يُرَ بذاته) فإنـه قد صــار من المسموح لنــا أيضاً أن نجعـل عدة سلسـلات تبـدأ تلقـائيــاً وفقــاً للسببية في وسط مجرى العالم، وأنَّ ننسب إلى جواهر تلك السلسلات القدرة على الفِعْل بُحُريّة. لَكُنْ، دعونا نتجاوز سوء الفهم هذا، أعنى: بما أنه لا يمكن أنَّ يكون لسلسلة متتالية في العالم أن تبدأ سوى بدء أول نسبياً، إذ ثمة في العالم دائماً حال سابقة للأشياء، فإنه لا يمكن لأي بدءٍ أوّل للسلسلات بالمطلق أن يكون في مجرى العالم بأسره. ذلك أننا لا نتكلم هنا على البدء الأول بالمطلق من حيث الزمان بل على البدء الأول بالمطلق من حيث العليَّـة، فلو نهضتُ الآن (مثـلًا) عن كرسـيّ بحرية تامّة ومن دون تأثير الأسباب الطبيعية

تفرضوا حدودا على الطبيعة اللامحدودة من أجل أن تمنحوا مخيلتكم محطة للراحة؟ ولأن الجنواهر هي أبداً في العالم أو عملي الأقمل لأنّ وحدة التجربة تجعل هذا الافتراض ضرورياً، فإنه ليس ثمة من صعوبة في أن نسلم أيضاً بأن تبدّل أحوالها، أي سلسلة تغيراتها، قد كانت هناك أبداً وأنه ليس ثمة من حاجة بالتالي إلى البحث عن أي بدء أول لا رياضي ولا دينامي. وليس من الممكن أنَّ نفهم كيف يمكن أنّ يحصل مثل ذلك الاشتقاق اللامتناهي من دون طرفٍ أول يكون كـل الباقي بــالنظر إليه تابعاً؛ لكنكم إذا كنتم تريدون أن تتجنبوا لهـذا السبب ألغاز الطبيعة هـذه، فإنكم ستجدون أنفسكم مُرغمين على أن تتجنبوا كثيراً من الخصائص التأليفية الأساسية (الملكات الأساسية) التي لا يمكن أنّ تفهموها بشكل أفضل، بل حتى إمكان التغير بعامة سيكون عقبة أمامكم . لأنكم إن لم تجدوا بالتجربة أنَّه متحقق، فأنَّه لنْ بمكنكم أنْ تتخيلوا قبليبأ كيف يكبون مشل ذلبك التتسالي المستمر للكوّن واللاكون ممكناً.

وعلى كل حال، فحتى عندما نسلم بقدرة يرسندالية للحرية على أن تبدأ تغيرات العالم، فإن هذه القدرة يجب على الأقل أن لا تكون إلا خارج العالم (على الرغم من أن ذلك يبقى ادعاء جريئا، هو: التسليم، خارج مجموع كل الحدوس المكنة، بموضوع آخر أيضا، لا يكن أن يعطى في أي إدراك بمكن). لكن، في العالم نفسه ليس من المسموح قط لأحد أن ينسب مثل هذه القدرة إلى الجواهر، لأن ينسب مثل هذه القدرة إلى الجواهر، لأن ترابط الظاهرات التي تُعينُ بعضها بعضاً وفقاً لقوانين كلية، والترابط الذي يسمى طبيعة، سيتبخر في جزء كبير منه وتتبخر معه علاقة سيتبخر في جزء كبير منه وتتبخر معه علاقة

الذي يُعين بالضرورة، فإن سلسلة جديدة تبدأ بالمطلق في هذا الحادث مع كلّ النتسائج الطبيعية إلى ما لا نهاية، على الرغم من أن هذا الحادث من حيث الزمان ليس سوى تتمة لسلسلة سابقة. هذا القرار وهذا الفعل، ليسا وليسا مجرد تتمة لها، بل إن الأسباب الطبيعية وليسا مجرد تتمة لها، بل إن الأسباب الطبيعية الحادث. وإذا كان هذا الحادث يتليها، فإنه الحادث. وإذا كان هذا الحادث يتليها، فإنه مع ذلك لا ينتج عنها ويمكن أنْ يسمى بالتالي لا من حيث السرمان حقاً بل بالنظر إلى السببية، بدءاً أولاً بالمطلق لسلسلة من الظاهرات.

إن حاجة العقل إلى اللجوء إلى بدء أول بحرية في سلسلة الأسباب الطبيعية تتأكد بوضوح ساطع للعيان من: أنّ جميع الفلاسفة الأقدمين (باستثناء فلاسفة المدرسة الابيقورية) وجدوا أنفسهم مضطرين من أجل تفسير حركات العالم إلى التسليم بمحرك أول، أعني بعلة تفعل بحرية، علة بدأت أولاً ومن ذاتها هذه السلسلة من الأحوال. ذلك أبّم لم يجرؤوا على محاولة جعل بدء أول بمجسرد الطبيعة مفهوماً.

رابع تنازع لأفكار الترسندالية

قضية

إلى العالم ينتمي ما هو، بوصفه جزءاً منه أو بوصفه علة له، كائن ضروري اطلاقاً.

تدليل

العمالم الحسي يتضمن بموصف مجلة جميع الظاهرات، سلسلة من التغيرات معاً. إذْ من

الحقيقة الأميرية التي تميز التجربة في الحكم. ذلك أنه مع مثل هذه القدرة للحرية المتفلّتة من كل القوانين لا يمكن أن نفكر قط الطبيعة لأن قسوانين هذه الأخيرة ستكسون متغيرة باستمرار بتأثير تلك الحسرية، ولأن لعبة الطاهرات، التي تكون بتوافقها مع مجرد الطبيعة منتظمة ووحيدة الشكل، متصبح من حرّاء ذلك نُخلخلة ومتفككة.

نقيض القضية

لا يـوجـد في أي محــل أي كـائن ضروري اطـلاقاً لا في العـالم ولا خارج العـالم بوصفـه علة له.

تدليل

على افتراض أنّ العالم نفسه كــائن ضروري

دون هــذه السلسلة لن نُعـطى حتى تصبور تسلسل الزمان بوصفه شرط امكان العالم الحسى(1). بل، إنّ كل تغير يخضع لشرطه المذى يسبقه بالزمان والذي بموجبه يكون ضرورياً. والحال، إنّ كهل مشروط معطى يفترض بالنظر إلى وجوده سلسلة كاملة من الشروط وصولًا إلى اللامشروط بالمطلق الـذي وحمده ضروري بالمطلق. يجب إذن أنْ يوجمه شيء ما ضروري بالمطلق إذا ما وجمد تغير كنتيجــة لــه. لكنّ هــذا الضروري سينتمي بدوره إلى العالم الحسى. ذلك أنه لـو افترضنـاه خارج العالم الحسى لكانت سلسلة تغيرات العالم تُستمِد منه بدءها من دون أنْ تكون تلك العلَّةُ الضروريـة منتميـة إلى العـالم الحسي. والحال إن ذلك مستحيل. إذ بما أنَّ بمدء تسلسل في الزمان لا يمكن أنْ يتعين إلا بما يسبقه في الزمان، فإنّ الشرط الأسمى لبدء سلسلة من التغيرات يجب أنْ يوجد في الزمان حيث لم تكن تلك السلسلة قـد وجدت بعـد. (لأن البدء هو وجود يسبقه زمان لم يكن فيه الشيء، الذي بدأ، قد وجد بعد) فسبيّة السبب الضروري للتغيرات، وبالتالي السبب نفسه، ينتمى إذن إلى الـزمـان وبـالتــالي إلى الـظاهرة (التي فيهـا فقط يكون الـزمـان ممكنـاً بوصفه صورتها). لا يمكن إذن أن نُفكُر السبيية بمعزل عن العالم الحسى، أعنى عن مجموع كل الظاهرات، وثمة إذن في العالم نفسه ما هو ضروري بالمطلق (سواء كـان ذلك سلسلة العمالم بمأسرهما أو جمزءاً من تملك السلسلة).

أو أن فيه كائناً ضرورياً؛ فإما أن يكون هناك في سلسلة التغيرات بدء ضروري بالمطلق، أعني من دون علة، وهذا مايناقض القانون الدينامي لتعين كل الظاهرات في الزمان؛ وإما أن تكون على السلسلة نفسها من دون أي بدء وتكون على الرغم من كونها عرضية ومشروطة في جميع أجزائها، ضرورية بالمطلق وغير مشروطة في الكلّ، وهذا ما يتناقض ذاتياً لأن مشروطة في الكلّ، وهذا ما يتناقض ذاتياً لأن وجود مجموع لا يمكن أنْ يكون ضرورياً حين لا يكون حتى ولا جزء واحد من أجزائه يتمتع بوجود ضروري في ذاته.

وعلى العكس، على افتراض أنّ ثمة خارج العالم عِلَّة للعالم ضرورية بالمطلق، فإن هذه العلم عِلَّة للعالم ضرورية بالمطلق، فإن هذه أسباب تغيرات العالم، ستبدأ أولا وجود هذه التغيرات وسلسلتها⁽²⁾. إلاّ أنّها ستبدأ عندها بالفعل، وستكون سببيتها مندرجة في الرمان وبالتالي في مجمل الظاهرات أيْ في العالم. وعنه ينتج أنَّ العلة نفسها لنْ تكون خارج العالم؛ وهذا ما يناقض الإفتراض. ليس ثمة إذن في العالم ولا خارج العالم (وباقتران سببيّ العالم) كائن ضروري بالمطلق.

ا) يتقدم الزمان، بوصفه السرط الصوري الإمكان التغيرات، موضوعياً، على هـده التغيرات؛ هـذا صحيح،
 إلا أن هذا التصور لا يُعطى، ذاتياً وفي تحقّق الوعي، شأنه شأن كل تصور آخر، إلا بمناسبة الادراكات.

إن كلمة بَذَأ تؤحد بمعنين، الأول متعد، ويعني أن السبب يبدأ (ınfıı) سلسلة من الأحوال بوصفها نتيجة له؛ والثاني لازم ويعني أن السببية تبدأ (fit) في السبب نفسه. وهما أستبل من المعنى الأول على الثاني.

ملاحظة على رابع نقيضة

I. على القضية

كي أُثبت وجود كائن ضروري، على أنْ لا استخدم هنا إلاّ المدليل الكُسْمولوجي الذي يرتفع من المشروط في الظاهرة إلى الملامشروط بمثابة في الأفهوم، ناظراً إلى هذا الملامشروط بمثابة المسرط الضروري للجملة المطلقة للسلسلة. أما محاولة التدليل بمجرد فكرة كائن أسمى من كل الكائنات بعامة، فينتمي إلى مبدأ آخر للعقل، ويجب عرضه على حدة.

والحال، إنّ الدليل الكُشمولوجي المحض لا يمكن أنْ يُثبِت وجود كائن ضروري، إلا يمكن أنْ يُثبِت وجود كائن ضروري، إلا بركه سؤال، هل هذا الكائن هو العالم نفسه أم هل هو شيء متميّز منه، سؤالاً غير محسوم. ذلك أنه كي نجد وسيلة لحلّه يلزمنا مبادىء ليست كُشمولوجية ولا توجد في سلسلة الظاهرات، ويلزمنا أفاهيم عن كائنات عرضية بعامة، (يُنظر إليها فقط كموضوعات للفاهمة) ومبدأ يُقْرِن هذه الكائنات بكائن ضروري بمجرد أفاهيم. والحال أنّ كل ذلك يدخل في فلسفة مفارقة لم يُحَن أوانها بعد.

لكن، ما إن يبدأ المرء باتباع الدليل الكشمولوجي متخذاً كاساس سلسلة الخشمولوجي المتخذاً كاساس سلسلة الطاهرات والتراجع في هذه السلسلة وفقاً للقوانين الأمهيرية في السببية حتى لا يعود بوسعه تركه فجأة للانتقال إلى ما لا يشكل قط جزءاً من السلسلة كطرف فيها. ذلك أنه حتى يصلح شيء كشرط، يجب أن يؤخذ بنفس المغنى الذي به تؤخذ العلاقة بين المشروط وشرطه في السلسلة التي تؤدي إلى ذلك الشرط الأسمى بتقدّم متصل. لكن، إذا كانت هذه

II. على نقيض القضية

إذا كَنَّا نظن بصعودنا في سلسلة الـظاهرات أننا نصادف صعبوبات ضدً وجود علَّة أسمى ضرورية بالمطلق، فإن هذه الصعوبات يجب أنَّ لا تشأسس هي الأخرى عـلى مجرد أفـاهيم عن الـوجود الضروري لشيء بعـامة، ويـالتالي يجب أنْ لا تكون أنْـطولـوجيـة. بـل يجب أنْ تنتيج عن الإقران السببي مع سلسلة الظاهرات اقتراناً يُرغمنا على التسليم بشرطٍ هو بدوره غير مشروط وسالتاني أنّ تكون كَسْمُولُوجِيةُ ومستنتجة وفقاً لقوانين أمْيرية، ذلك أنَّ الكلام يدور على إظهار أنَّه لا يمكننا قط التوقف عند شرطٍ لا مشروط أُمْيِرِياً إلَّا بالصعود في سلسلة الأسباب (في العالم الحسي) وأنَّ الدليل الكسمولوجي الـذي نستمده من عرضية أحوال العالم بفضل تغيراته، سينقلب ضد افتراض سبب أول بادىء للسلسلة بالمطلق.

لكنّ، يبرز من هذه النقيضة تضارب مدهش: فالدليل نفسه الذي كنا نستدل منه في القضية على وجود كائن أصلي نستدل منه في نقيض القضية على لا وجوده، وذلك بالدقة نفسها. كنا نقول في البدء: ثمة كائن ضروري، لأن كل الزمن الماضي يتضمن سلسلة كل الشروط، وبالتالي أيضاً السلامشروط (الضروري). ونقول الأن ليس ثمة من كائن ضروري وبالضبط لأن كل السزمن المنصرم ينطوي على سلسلة جميع الشروط (التي هي بالتالي مشروطة بدورها).

العلاقة حسية وتنتمي إلى الاستعمال الأمهيري الممكن للفاهمة، فلن يمكن للشرط أو للعلة الأسمى أن تقفل التراجع إلا وفقاً لقوانين الحساسية، وبالتالي إلا بوصفها جزءاً من تسلسل الزمان، وسيكون على الكائن الضروري أن يُعد بمثابة الطرف الأعلى في سلسلة العالم.

ويكون على كلّ حال قد اتخذ حرَّيته بالقيام عشل هذه القفزة (Μετα βα6ις ∈is α'λλο (٩٤ ٢ ١ من التغيرات في التغيرات في العالم عرضيتها الأمبيرية، أعنى تبعيتها للأسباب المعينة أميرياً، وحصل على سلسلة صاعدة من الشروط الأمپيرية، وكان ذلك صحيحاً صحة كلية. لكن، بما أنه لم يكن بإمكانه أنَّ يعثر على بدءٍ أول ولا على طرف أسمى كان يترك فجأة أفهوم العرضية الأميري ويتخذ المقولة المحضة؛ وكانت هذه تُعطيه سلسلة محض معقولة تستند تماميتها إلى وجود علة ضرورية بالمطلق متحررة أيضاً، من حيث لم تعد مرتبطة بأيّ شروط حسية، من شرط الزمان الذي يريد أنْ تبدأ سببيّتها به. لكنّ هـذه الطريقـة في التصرف هي غـير مشروعـة بالمرة، كها يمكن أنْ يستدلُّ على ذلك مما سيلي.

عَرَضي، بالمعنى المحض للمقولة، ما ضده النقيض محكن. والحال إنه لا يمكن للمرء أن يُستدل من العرضية الأمپيرية على العرضية العقلية. وما هو هو متغير هو ما ضدّه (ضد حاله) متحقق في زمن آخر، ويالتالي أيضاً محكن، فهو ليس إذن الضدّ النقيض للحال السابقة؛ وكان يجب كي نحصل على النقيض، أن يكون من الممكن لنقيض الحال

إلَّا إلى الجملة المسطلقـة لسلسلة الشروط التي يُعينُ واحدها الآخر في الزمان، ويستلزم بذلك شيئاً غير مشروط وضرورياً. أما الشاني، فينظر على العكس إلى عرضية كل ما هو متعينُ في تسلسل الزمان (لأنّه قبْل كلّ طرفٍ متعين، ثمة زمن يجب على الشرط نفسه فيه أنَّ يكون بـدوره متعيناً كمشر وط) وذاك مـا يذهب تمـاماً بكل لا مشروط وبكل ضرورة مطلقة. إلَّا أنَّ الحِجاج في الحالتين مطابق تماماً للعقل البشري العاميّ الذي يحصل معه غالباً أنْ يدخل في تضارب مع ذاته عندما ينظر إلى موضوعه من وجهتي نظر مختلفتين. وقد نظر السيمد دومَيْران إلى النزاع الناشب بين فلكيّين مشهورين من جراء صعوبة مماثلة في اختيار وجهة النظر، نظر إليه بوصفه ظاهرة مُشيرة للاهتمام إلى حد أنه خصص لها كتاباً مستقالًا. كان الواحد يقول: القمر يدور حول محوره لأنه يُدير دائـــماً نفس الـوجه لـلأرض؛ وكـان الآخـر يقـول، القمر لا يدور حول محوره بالضبط لأنه يُدير دائماً نفس الوجه للأرض؛ وكان الآخر يقول، القمر لا يدور حول محوره بالضبط لأنه يُدير دائماً نفس الوجه للأرض؛ وكان الاستنتاجان صحيحان حسب ما إذا اخترنا هذه الوجهة أو تلك لدراسة حركة القمر.

^(*) الانتقال إلى عيس آخر.

السابقة أن يحلّ محلها في الوقت عينه اللذي كانت فيه. وهـذا ما لا يمكن استناجه قط من التغير. فجسم كان في حركة تُساوِي ((أ)) ينتقل إلى السكون ويُساوي ((لا أ))، والحال إنه لا يمكن قط أنَّ نستنتج، من كون حال مضادة للحال ((أ)) تتلي ((أ))، أنَّ صدها النقيض ممكن، وبالتالي أنَّ ((أ)) عرضية؛ لأنه يلزم من أجل ذلك أنَّ يكون بإمكان السكون أن يحلّ محل الحركة في الوقت عينه الذي كانت فيه. والحال، إنَّ كل ما نَعْلَمه هو أنَّ السكون قد كان متحققاً في الزمن اللاحق وبالتالي مكناً أيضاً. لكنّ الحركة في زمن، والسكون في زمن آخر، ليسا مُتضادّين تناقضياً. فتتالي التعيّنات المتضادة، أعني التغير، لا يُثْبت قطُّ العرضية وفقاً لأفاهيم الفاهمة المحضة ولا يمكن أن يؤدي بالتالي وفقاً للأفاهيم الفاهمية المحضة إلى وجـود كـائن ضروري. والتغــيّر لا تُثبته إلّا العرضية الأمييرية، أعنى إن الحال المستجدة وفقاً لقانون السببية لا يمكن قط أن تحصل من ذاتها من دون سبب ينتمي إلى الزمن السابق. لكن على هذا النحـو، على السبب، إنْ نـظرناً إليه كضرورى بالمطلق، أنْ يوجَدَ في الزمان ويشكُّل جزءاً من سلسلة الظاهرات.

الفصل الثالث

فی غرض العقل من نزاعہ مع نفسہ

غُسك الآن بكل اللعبة الديالكتيكية للأفكار الكسمولوجية التي لا يُرتجى قط أن يُعطى لها موضوع يتناسب معها في أي تجربة ممكنة ولاحتى أن يفكّرها العقل بالانسجام مع قوانين التجربة الكلية. وهي، مع ذلك، ليست مفكّرة اعتباطاً بل، إنَّ العقل يُساق إليها بالضرورة أثناء التقدّم المتصل للتأليف الأمهيري حين يريد أنْ يُحرِّر من كل شرط ما لا يمكن أن يتعبن وفقاً لقواعد التجربة إلا بصورة مشروطة، وأنْ يضمّه في جملته اللامشروطة. وهذه المزاعم الماحكة هي أيضاً عاولات لحل أربع مشكلات طبيعية وحتمية للفعل؛ ولا يمكن أنْ يكون هناك إلاّ هذا العدد لا أكثر ولا أقل، لأنه ليس هناك عدد أكبر من سلسلات الافتراضات التأليفية التي تحدّ قبلياً التأليف الأميري.

ومن أجل أنْ نعرض الإدّعاءات البرّاقة للعقل الـذي يوسِّع مجاله أبعد من كـل حـدود التجربة، لجأنا إلى مجرَّد صيغ جافَّة تتضمن فقط مبدأ متطلباته المشروعـة؛ وقد نـزعنا عنهـا، كما يليق بالفلسفة الترسِندالية، كلِّ أمْييري على الرغم من أنَّ المزاعم العقلية لا يمكن أنْ تَسْطع بكلِّ بريقها إلاّ بالربط مع هذا الأمپيري. لكنّ الفلسفة، في هـذا التطبيق، وفي هـذا التوسّـع المتقدُّم. لاستعمال العمل، إذَّ تنطلق من حقل التجارب وترتفع رويداً رويداً نحو تلك الأفكـار الساميــة، تَظْهر من الكرامة بحيث إنها لو استطاعت فقط أنْ تـدعم مزاعمهــا لكانت خلَّفت وراءهــا بعيداً كلُّ العلوم الانسانية الأخرى، لأنُّها تَعِدُ بإعطائنا أسـاساً لأعـظم آمالنــا، وأنواراً حــول الغايــات الأخيرة التي يجب أن تتوحد فيها في النهاية كل جهود العقل. فالأسئلة: هل للعالم بـ داية، وهـ ل لإمْتِداده حدُّ في المكـان؛ وهل يـوجد في محـلٌ ما، وفي الـذات المفكرة ربِّمـا، وحدة غـير منقسمة وخالدة، أمْ أنه لا يوجد سوى المنقسم والهالك؛ وهل أنا حرَّ في أفْعالى أمْ أنَّني شــأن شأن ســائر الكائنات، مسيّرٌ بخيط الطبيعة والقَدَر؛ وأخيراً، هل يوجد للعالم علَّة سامية أمْ أنَّ أشياء الطبيعة ونظامها تشكُّل الموضوع الأخير الذي يجب أنْ نتوَّقف عنده في كل تــامّلاتنــا؟. تلك هي الأسئلة التي يضحِّي الرياضي بكلِّ عِلمه من أجل حلِّها، لأن عِلمه لا يمكن أنْ يرضيه بالنظر إلى أسمى غايات البشرية وأكثرُها إلحاحاً. بل إنّ الكرامة الخاصة بالرياضة (وهي فخر العقل البشري) تستند إلى أنُّها: إذْ تزود العقل بخيط يسمح له بالولوج إلى الـطبيعة، من حيث الكـبر ومن حيث الصغر، وفقاً للنسق والانتظام اللذين يسودانها، وكـذلك وفقـاً للوحـدة المـدهشــة للقــوى التي تحركها، أبعد بكثير مما تتوقّع الفلسفة التي تبني على التجربة العامية: تحفّز وتشجع بذلك استعمال العقل فيها يتخطى كل تجربة، وتُمُّذُ الحكمةُ (*) التي تهتم بهذه الأبحاث بـأفضل المـواد من أجل أن تسند أبحاثها إلى حدوس ملائمة بقدر ما يسمح قوامها.

^(*) أي الفلسفة بإزاء Weltweisheit

لكنّ العقل، لسوء حظ الإغتبار (وربما لحسن حظ قِصْدة الإنسان العملية) يرى نفسه وسط أعظم آماله تُحرّجاً في زخمة الحجج والحجج المضادة، بحيث لا يحنه بسبب من كرامته كما بدافع من أمنه، لا أن يتراجع القهقرى وينظر بلا مبالاة إلى ذلك النزاع كلّعبة، ولا أنْ يأمر ببساطة بالسلام لأن موضوع النزاع مهم جداً، فلا يبقى له سوى أنْ يتفكر حول أصل هذا التفكك في العقل نفسه ليرى ما إذا لم يكن مجرد سوء الفهم هو السبب في ذلك، وما إذا كمانت تلك الدعاوى المتعجرفة من هذا الطرف أو ذاك تتساقط، بعد إيضاح سوء الفهم، فيحل محلها حكم العقل الهادىء والدائم على الفاهمة والحواس.

ونُودُ أَنْ نؤجل هذا الايضاح الأساسي قليلاً بعد لتساءل أولاً: إلى أيّة جهة كنا نفضل أن غيل عفوياً فيها لو كنا مرغمين على التحزّب؟ ويما أننا في هذه الحالة لا نطلب النصيح من المحكّ المنطقي للحقيقة، بل فقط من غَرضنا، فإنّ هذا البحث، على الرغم من أنّه لا يقرر شيئاً بالنظر إلى الحقّ المتنازع بين الفريقين، يتمتّع على الأقل بأفضلية أنّه يجعلنا نفهم لماذا يميل أولئك الدين يشاركون في هذا النزاع إلى جهة دون أخرى من دون أنْ تدفعهم إلى ذلك معرفة أعلى بالموضوع. ويتمتع أيضاً بأفضلية أنّه يشرح لنا أشياء أخرى أيضاً، وعلى سبيل المثال، حماس أحد الفريقين اللاهب وزعم الفريق الآخر البارد، ولماذا يصفقون بحبور للأول، في حين يتحاملون بلا هوادة على الثاني.

لكنْ، في هذه المحاكمة الأولية ما يعين وجهة النظر التي بناءً عليها وحدها يمكن أنْ نقوم بها بتعمّق، أي بمقارنة المبادىء التي ينطلق منها الفريقان. فمن الملاحظ أنّ بين مزاعم نقيض القضية وحدة شكل كاملة لنمط التفكير، ووحدة تامة في الشعار؛ أعني، إنّ مبدأ الأمهيرية المحضة يُستخدم فيها لا في تفسير الظاهرات في العالم وحسب، بل أيضاً في حلّ الأفكار الترسِنْدالية عن كلّ العالم نفسه. وبالمقابل فإن مزاعم القضية تتأسس على مبادىء ذهنية بالإضافة إلى نمط التفسير الأمهيري المستخدم ضمن سلسلة الظاهرات، وبهذا المعنى فإن الشعار ليس بسيطاً. ولسوف أطلق عليه وفقاً للعلاقة التي تميّزه أصلاً، اسم دُعْهائية العقل المحض.

نجد إذن لجهة الدغائية في تعيين أفكار العقل الكُسْمولوجية، أيْ لجهة القضية:

أولاً: غَرَضاً عملياً ما، يشارك فيه بطيبة خاطر كلّ انسان عاقل يفهم مصلحته الحقيقية. فأنْ يكون للعالم بداية، وأنْ تكون ذاتي المفكّرة من طبيعة بسيطة ومن ثَمَّ غير فاسدة، وأنْ تكون في الوقت عينه حرّة في أفعالها الإرادية وعالية على إلزام السطبيعة، وأنْ يصدر أخيراً كامل نظام الأشياء التي تشكل العالم عن كائن أول منه يستمد كلُّ شيء وحدته واقترانه الغائي؛ فتلك هي حجارة الأساس للأخلاق والدين، في حين أنّ نقيض القضية يسلبنا، أو على الأقل يبدو أنه يسلبنا، كل هذه المرتكزات.

ثانياً: ونجد من هذه الجهة أيضاً غرضاً اعتبارياً للعقل. ذلك أنّنا عندما نسلم بالأفكار المترسندالية ونستعملها على هذا النحو، يمكن لنا أن نضم على نحو قبلي تماماً كل سلسلة

الشروط، وأنْ نفهم اشتقاق المشروط لأننا ننطلق من اللامشروط. والحال، إنَّ هذا لا يُعطى لنا في نقيض القضية، وإن ما يُنغِّص على النقيض هو أنْ لا يقدر العقل فيه أنْ يُقدِّم، عن السؤال الذي يدور على شروط تأليفية، أيّ جواب يُعفينا من التساؤل بلا توقف ودائماً إلى أبعد. فوفقاً له، يجب الارتفاع من بدء معطى إلى بدء أعلى، وكل جزء يؤدي إلى جزء أصغر أيضاً، ولكل حادث أبداً حادث آخر أرفع منه كسبب، وشروط الوجود بعامة تستند بدورها أبداً إلى شروط أخرى دون أنْ تجد قط قاعدة أو مسنداً لا مشروطاً في شيء يقوم بذاته ككائن أصلي.

ثالثاً: ولهذا الجانب أيضاً ميزة الشعبية التي ليست بالتأكيد أدنى حسناته. فالفاهمة العامية لا تجد أي صعوبة في انكار البدء اللامشروط لكل تأليف؛ لأنها معتادة على الهبوط إلى النتائج أكثر من الصعود إلى المبادىء؛ وأفاهيم الأول بالمطلق (الذي لا تنشغل قط بإمكانه) تُرجعها وتزوّدها في الوقت عينه بموقع صلب يمكن أنْ تربط به الخيْط الذي يوجه خُطاها في حين أنها لا تجد أيّ ارتياح في الصعود دون توقف من المشروط إلى الشرط حيث تطأ أبداً في الهواء.

ونجد لجهة الأمبيرية في تعيين الأفكار الكسمولوجية، أي لجهة نقيض القضية:

أولاً: لا غرض عملياً يصدر عن مبادىء العقل المحضة بوصفه الغرض الذي تنطوي عليه الأخلاق والدين. إذ سرعان ما يبدو أنّ مجرد الأمبيرية تنتزع عنها كل قوة وكل تأثير. فإذا لم يكن ثمة كائن أصلي متميز عن العالم، وإذا كان العالم من دون بداية وبالتالي من دون خالق، وإذا لم تكن ارادتنا حرة، وإذا كانت النفس كالمادة منقسمة وفاسدة، فإن الأفكار الخلقية نفسها ستفقد هي ومبادئها كلّ مصداقية، وستندثر هي والأفكار الترسندالية التي تشكل مساندها النظرية.

وبالمقابل تُزود الأمْپرية غرض العقل الإعتباري بمنافع جذّابة للغاية، وتتخطى كثيراً تلك التي قد يَعِد بها معلم الأفكار العقلية الدغائي. فوفقاً للأمبيرية، تبقى الفاهمة دائماً في ميدانها الخاص، أعني في حقل التجارب الممكنة وحسب، فيمكنها أن تبحث دائماً عن قوانينها لتوسّع بواسطتها إلى ما لا نهاية معرفتها الموثوقة والمفهومة؛ ويمكن لها هنا، ويجب عليها، أن تقدّم الموضوع للحدس في ذاته كما في علاقاته، أو على الأقل في أفاهيم يمكن لخينها دائماً أن يُعطى بوضوح وثميز في حدوس عائلة معطاة؛ وليس بها حاجة إلى مغادرة سلسلة النظام الطبيعي، كي تتعلق بالأفكار التي لا تعرف موضوعاتها، لأنّ هذه الأفكار لا يمكن أنْ تعطى قط بما هي أيسات فكرية؛ بل أيضاً ليس من المسموح لها أنْ تكفّ عن انشغالها وأن تنتقل، بحجة أنها قد فحرية؛ بل النهاية، إلى متابعة أبحائها تبعاً لقوانين الطبيعة، بل حيث لا يبقى عليها سوى أن تمكّر وتخترع متيقنة من أنَّ وقائع الطبيعة لن تناقضها قط لأنها لن تكون مقيدة بشهادتها، بل سبكون لها الحق على العكس بأن تتجاوزها، بل أنْ تُخضعها لسلطة أعلى، أعني لسلطة العقل المحض.

^(*) أي الفاهمة (م. و).

وعليه، لا يسمح الأمهيري قط يِعد أيّ مرحلة من مراحل الطبيعة بمثابة المرحلة الأولى بالمطلق، ولا يعمد أيّ حدِّ مفروض على نظره في امتداد الطبيعة بمثابة الحدّ الأقصى. ولا يسمح ايضاً بالانتقال من موضوعات الطبيعة التي يمكنه أن يُعلّها بالمشاهدة وبالرياضيات، وأن يعينها تاليفياً في الحدس (بالانتقال بما هو ممتد) إلى تلك التي لا يمكن لا للحسّ ولا للمخيلة أن يعرضاها قطّ عياناً (إلى البسيط). ولا يسمح كذلك بأن نتخذ كأساس وحتى في الطبيعة، القدرة على التصرّف بمعزل عن قوانين الطبيعة (الحرية) وأن نختزل بذلك مهمة الفاهمة التي هي البحث عن نشوء الظاهرات بالاهتداء بالقواعد الضرورية. ولا يسمح أخيراً بأن نبحث خارج الطبيعة عن على عن علة أيّ شيء (عن الكائن الأصلي) لأننا لا نعرف شيئاً أكثر من الطبيعة كونها الشيء الوحيد الذي يمكن أنْ يزودنا بموضوعات ويعلمنا بقوانينها.

وفي الحقيقة، لو لم يكن للفيلسوف الأميري من قصد آخر من نقيض القضية سوى أن يُبتِك الفُضول المعلن والادّعاء اللذين للعقل الذي يجهل قصدته الحقيقية، ويتبجّع بوثيانه وعَلْمِه، حيث يتوقف بالضبط الرئيان والعَلْم، ويزعم أنّ ما لا مصداقية له إلا بالنظر إلى الغرض العملي هو بمثابة تشجيع للغرض الاعتباري، وذلك من أجل أنْ يقطع، ما إن يحلو له ذلك، خيط الأبحاث الفيزيائية بحجة توسيع المعرفة ليربط هذا الخيط بالأفكار الترسندالية التي لا تجعلنا نعرف أصلاً سوى أننا لا نعلم شيئاً؛ أقول لو كان الأميري يقتصر على ذلك لكان مبدأه شِعاراً يوصينا بالاعتدال في ادعاءاتنا وبالتحفظ في مزاعمنا، ويدعونا في الوقت نفسه إلى أن نوسع أكثر ما يمكن فاهمتنا بمساعدة المعلم الوحيد الذي لدينا أصلاً، عنيت التجربة. ذلك أنه في هذه الحالة لن تُسحب منّا الافتراضات الذهنية والمعتقدات بصدد غرضنا العملي بل، فقط لن يمكن أنْ يُخلها تحت العنوان الطنّان، عَلْم ورثيان العقل، لأن العَلْم الاعتباري لا يمكن أنْ يطبّق يالما أصلاً أيّ موضوع سوى موضوع التجربة، فإذا ما تجاوزنا الحدود، فلن يكون للتأليف الذي يبحث عن معارف جديدة ومستقلة عن التجربة أيّ أس من الحدس يمكن أنْ يطبّق عليه.

لكن، إذا صار الأمهيري نفسه دُغهائياً بالنظر إلى الأفكار (كها يحصل غالباً) وإذا ما أنكر بثقة كل ما هو فوق فلك معارفه الحدسية فإنه سيقع بدوره في عيْب التكبّر الذي يُعاب بقدر ما يُلجِق بغرض العقل العملي من ضرر لا يُعوَّض عنه.

وذاك هو التضادّ بين الأبيقورية⁽¹⁾ والأفلاطونية.

¹⁾ وما نزال عالقة مسألة معرفة هل قدم أبيقور هذه المبادىء مرة كمزاعم موضوعية. فإذا لم تكن سوى شعارات للاستعبال النطري للعقل، فإنه يكون قد أظهر بذلك روحاً فلسفية حقيقية أكثر من كل الفلاسعة القدماء. إذْ، أَنْ يجب أَنْ يجب أَنْ يتصرّف في تفسير الظاهرات، كيا لو أنّ حقل بحثنا لا يعتوره أي حدّ ولا أيّ بدء للعالم؛ وأنْ يجب أن نسلم لمادة العالم بأن تكون على النحو الذي نريد أن نتعلّمه من التحربة؛ وأنْ يجب أنْ لا خلاط إلى أيّ نشأة لللاحداث سوى تلك التي تتعين بقوانين البطبيعة الثابتة، وأنْ يجب أحيراً أنْ لا على النحو الذي تعين بقوانين البطبيعة الثابتة، وأنْ يجب أحيراً أنْ لا على المنابقة الثابية الثابية الله التي تعين بقوانين البطبيعة الثابية الثابية المنابقة المنابقة النبابية المنابقة النبابية المنابقة النبابية المنابقة النبابية المنابقة النبابية المنابقة النبابية النبابية النبابية المنابقة النبابية المنابقة النبابية
فكل واحدة منها تقول أكثر مما تعلم. الأولى تشجع العَلْم وتحثه إنما على حساب الغرض العملي؛ في حين أن الثانية تقدم، ولا شك، مبادىء ممتازة لهذا الغرض، إلا أنها بذلك بالذات، وبالنظر إلى كل ما لا يُسمح لنا فيه إلا بعَلْم اعتباري، تغري العقل بالإنجرار وراء التفسيرات المثالية للظاهرات الطبيعية مهملًا بذلك البحث الفيزيائي.

أخيراً، وفيها يخصّ الآن الثالث الذي يُمكن أن يُرد كخيار مؤقت بـين الفريقـين المتنازعـين، ثمة شيء مذهل للغاية، هو أن الأمهرية لا تتمتّع بأيّ شعبية، على عكس ما قد نظنٌ من أنّ على الفاهمة العاميّة أنْ تستعجل القبول بخطة تَعِدها بالاكتفاء بمعارف تجربية وبـترابطهــا وفقاً للعقــل وحسب، في حين ترغمها الدُغْمائية التِرْسِنْدالية على الارتفاع إلى أفاهيم تتخطى كثيراً الرئيان والقدرة العقلية لـدى أكثر الرؤوس تمرساً بالتفكير. لكنَّ ذلك بالضبط هو ما يحفُّز الفاهمة العامية. لأنها ستجد نفسها بذلك في حال لا يمكن فيها لأعلم الناس أنَّ يتغلب عليها. فإذا كانت هي لا تفهم شيئاً في ذلك، أو تفهم شيئاً يسيراً، فإنَّمه لا يمكن لأحد على الأقل، أن يتبجّح بأنه يفهم أكثر، وعلى الرغم من أنه لا يمكنها أنْ تقول، على الطريقة المدرسية، بقـدر ما يقول الآخرون، فإنه يمكن لها مع ذلـك أنْ تماحـك أكثر بمــا لا يقاس. ذلـك أنَّها تهيم هنا وسط مجرد أفكار تثرثر بصددها إلى هذا الحد بالضبط، لأننا لا نعلم عنها شيئاً، في حين أنه يجب عليها في ما يتعلق بالبحث في الطبيعة أن تـظل صامتـة، وأن تعترف بجهلهـا. فالاستخفـاف والتبجّع يناضلان إذن بقوّة لصالح هذه المبادىء. أضف، إنه إذا كان من الصعب على الفيلسوف أن يتَّخذ، بمثابة مبدأ، ما لا يستطيع أن يُبيُّنه لنفسه، أو حتى أنْ يُدخِيل أفاهيم لا يمكن لـواقعها الموضوعي أن يُدرُك، فإنَّ الأمر عادي جداً عند الفاهمة العامية. وهي تريد موقعاً تنطلق منه بكلِّ أمان، وصُعوبة فَهْم مثل هذا الإفتراض نفسه لا يزعجها لأن تلك الصعوبة لا تخطر على بالها قط (فهي لا تعلم ما معني الفهم) لأنَّها تحسب معرفةً ما يجعله الاستعمال المتواتر مألوفًا. أخيـراً يغيب لديها أي غرض نظري أمام الغرض العملي، وتتخيّل أنها ترى وتعلم ما تدفعها مخاوفها أو آمـالها إلى التسليم أو الاعتقاد به. وهكذا تّحرم أمْهيرية العقـل المُمثْلِن ترسنــدالياً(*) من كــل شعبية، ولا يُخشى، ومهما كان مبلغ منا قد تتضمن من ضررٍ يلحق بأسمى المبادىء العملية، من أن تخرج يوماً عن حدود المدارس، وتحظى في العالم بأدن مرجعية أو بتأييد من السواد الأعظم.

إن العقل البشري هو بطبعه مِعْماريّ، أعني إنّه ينظر إلى كل المعارف بوصفها منتمية إلى سستام ممكن، وإنه لا يسمح بالنالي بمبادىء غير تلك التي لا تمنع على الأقل معرفة نهدف إلى جمعها مع معارف أخرى في سستام ما. لكن قضايا نقيض القضية هي من النوع الذي يجعل إنجاز بنيان المعارف ممتنعاً امتناعاً كلياً. فبموجبها يوجد أبداً فوق حال من أحوال العالم، حال

نستعمل أيّ علّة متميزة عن العالم؛ فتلك مادىء ما تزال صحيحة حتى يومنا على الرغم من أنها قلّها
تُصادف، ومبادىء تسمح لنا متوسيع الفلسفة النظرية وفي الوقت عينه أيضاً ماكتشاف مبادىء الأخلاق
بعزل عن أي مساعدة خارجية من دون أن يُتهم من يريد أن يتجاهل هذه المبادىء الدغائية ما دمنا نهتم
بجرد النظر، بأنه يريد إنكارها.

^(*) بمعنى، أمبيرية العقل الذي ينكر امكان المعرفة القبلية، أي عبر الأميرية.

أخرى أقدم منها، وفي كل جزء أجزاء أخرى أبداً منقسمة بدورها أيضاً، وقبل كل حادث حادث آخر قد أحدثه بدوره حادث آخر؛ وأخيراً في الوجود بعامة كل شيء مجرد مشروط أبداً من دون أنْ يمكننا التعرف على وجود أوّل لا مشروط أيّا كان. وبما أنّ نقيض القضية لا يسلّم قط بطرف أول ولا ببدء يمكن أنْ يصلح بالمطلق كأساس للبناء، فإن بنياناً ناجزاً للمعرفة يمتنع امتناعاً كلياً مع مثل هذه الإفتراضات إذن. وعليه، فإنّ الغرض المعاري للعقل (الدي يتطلب، لا وحدة المبيرية، بل وحدة عقلية محضة قبلياً) ينطوي على توصية طَبْعية لصالح مزاعم القضية.

لكن، لو كان بإمكان امرىء أنْ يتنزّه عن كلّ غرض وأن يُقوِّم، غير آبه لكل النتائج، مزاعم العقل وفقاً لمتانة أسسها فقط، وعلى افتراض أنّ مشل هذا المرء لا يعرف سبيلاً للخروج من الإحراج سوى تبني أحد التعليمين المتنازعين، فإنه سيكون في حال تمارج دائم. وسيقتنع اليوم أن الإرادة البشرية حرّة، لكنه غداً إذ ينظر إلى سلسلة الطبيعة المحكمة سيتيقن من أن الحرية ليست سوى خداع ذاتي وأن كل شيء هو مجرّد طبيعة. لكن ما إن ينتقل إلى الفعل حتى تتبدد لُعبة العقل محض الاعتباري هذه كأضغاث أحلام، وحتى يختار مبادئه بموجب الغرض العملي وحسب. لكن، بما أنه يليق بكائن مفكر وباحث أن يُخصَّص بعض الوقت لمجرد فحص عقله الخناص بالتخلي كلياً عن كل تحرّب وبإعلان ملاحظاته على الملا وإخضاعها لحكم الاخرين، فإنه ليس بوسعنا أن نلوم، ولا بالأحرى أن نمنع أحداً، من أن يقدم معاً القضايا ونقائض القضايا، من حيث بمكنها أن تدافع عن نفسها، من دون أنْ تخشى أيّ تهديد، أمام ونقائض القضايا، من حيث بمكنها أن تدافع عن نفسها، من دون أنْ تخشى أيّ تهديد، أمام علَفين من نفس رتبته (أعنى من رتبة البشر الضعفاء).

الفصل الرابع

في مشكرات العقل المحض الترسندالية من حيث يجب حتما ان يكون بالإمكان حلمًا

إنّ من يريد حلّ جميع المشكلات والإجابة عن جميع الأسئلة، إنّما يُفرط في التبجّح ويَشْتطَ في الإدّعاء إلى درجة يكفّ معها فوراً عن أنْ يكون موضع ثقة. ومع ذلك، هناك علوم من طبيعتها أنّه يجب حتماً أنْ يكون بالإمكان حلّ كل سؤال يخطر فيها، انطلاقاً بما نعلم، لأن الإجابة يجب أنْ تصدر عن نفس مصادر السؤال. ولا يسمح في هذه العلوم قطّ بالتذرّع بجهل محتم، بل يمكننا على العكس أنْ نطلب حلاً. فيا هو محق أو باطل في جميع الحالات الممكنة يجب أنْ يكون بالإمكان معرفته بفضل القاعدة، لأن الأمر يدور هنا على إلزامنا، ولأنه لا إلزام يُجبرنا على ما لا يمكن أنْ نعلم. أما في تفسير ظاهرات الطبيعة، فيجب أنْ يبقى كثير من الأشياء غير مؤكد وكثير من الأسئلة بلا حلّ، لأنّ ما نعلمه عن الطبيعة هو دون أن يَفي في كلّ الحالات بما نريد أنْ نفسر. المطلوب إذن، أنْ نعرف ما إذا كان سؤال اقترحه العقل، في الفلسفة الترسندالية نريد أنْ نفسر. المطلوب إذن، أنْ نعرف ما إذا كان سؤال اقترحه العقل، في الفلسفة الترسندالية

وبخصوص موضوع ما، لا يحلّه هذا العقل المحض نفسه، وسؤال لنا الحق في أن نرفض بصده كل إجابة حاسمة بعدّ ذلك الموضوع غير مؤكد البتّة (حسب كل ما يمكننا أن نعرف) وبـوصفه، بهـذا المعنى، بين الأمـور التي، وإن كان لـدينا عنها فهماً كـافياً لإثـارة سؤال، ليس لدينا، على الاطلاق، لا الوسائل ولا القدرة للعثور ذات مرة على الجواب عنها.

والحال، إني أزعم أنّ الفلسفة الترسِنْدالية تمتاز من بين سائر المعارف النظرية بـأن لا سؤال يخص موضوعاً معطى للعقـل المحض إلّا ويجب حلّه في هـذا العقـل البشري نفسـه وأنّـه ليس بوسعنا قطّ أنْ نتذرّع بالجهل المحتّم أو بعمق المشكلة الذي لا يُسبر كي نتهرَّب من إلزام الإجابة عنه بشكل جذري وكامل، لأن نفس الأفهوم الذي يتيح لنا طرح السؤال يجب أنْ يجعلنا قادرين تماماً على الإجابة عنه، لأن الموضوع (كما في الحق والباطل) لا يوجد قط خارج الأفهوم.

لكن ليس، في الفلسفة الترسندالية، ما يمكن أنْ نطلب بصدده بحقّ جواباً شافياً في ما يخص قوام الموضوع من دون أنْ يكون مسموحاً للفيلسوف بأن يتهرب من الجواب متذرّعاً بـإبهام لا يُشبر، سوى الْأسئلة الكسمـولوجيـة. ويمكن لهذه الأسئلة أن تخص الأفكـار الكسمـولـوجيـة وحسب. ذلك أن الموضوع يجب أن يعطى أمهيرياً، والسؤال لا يدور إلَّا على تـطابقه مـع فكرة. فإن كان الموضوع ترسندالياً وغير معروف إذن، مثال هـل الشيء، الذي ظـاهرتُـه (فينا) التفكـيرُ (النفس)، هو ذاته كائن بسيط، أمْ هل ثمّة من سبب لجميع الأشياء بأسرها ضروري اطلاقًا. . الخ؟. فسيكون علينا أنْ نبحث لفكرتنا عن موضوع يمكن أنْ نعترف بـأنه مجهـول لدينـا مع أنــه عير عتنع من جراء ذلك(1). فالأفكار الكُسمولوجية تتمتع وحدها بخاصيّة أنَّه بمكنها افتراض موضوعها معطى مع التأليف الأميري الذي يتطلبه أفهومه. والسؤال الناجم عنها لا يخصّ سوى تقدّم هذا التأليف من حيث عليه أنَّ يتضمّن الجملة المطلقة التي لم تعد ذلك الأمهيري، إذْ لا يمكن أن تعطى في أي تجربة. لكن، بما أنّ الكلام لا يدور هنا عَلَى الشيء إلّا بـوصفه مـوضوعــأ لتجربة ممكنة، وليس بوصف شيئاً في ذاته، فإن الجواب عن السؤال الكُسْمولوجي المفارق لا يمكن أنْ يوجد في أيّ محل خارج الفكرة. ذلك أنَّ لا يخص أي موضوع في ذاته؛ وبالنظَّر إلى التجربة الممكنة نحن لا نسأل مآذا يمكن أنْ يُعطى عياناً في تجربة ما، بلُّ ماذا يوجد في الفكرة التي يجب أنْ يقترب منها فقط، التأليفُ الأميري. بجب إذن أنْ يكون بالإمكان حلّ السؤال بناءً على الفكرة وحدها، لأنّ هذه الفكرة هي مجرد إبداع للعقل الذي لا يمكنه إذن أنْ يرفض

¹⁾ صحيح أنّه ليس.بوسعا أن نُدلي بأيّ جواب عن السؤال ما قوام الموضوع الترسندالي أيّ ما هو، لكن يكتسا القول إن السؤال نفسه هو لا شيء، لأنه لا يُعطي أيّ موضوع له ف السؤال. فجميع أسئلة النفسانيّات الترسندالية هي إدن قابلة للإجابة عنها، وقد أجيب عنها حقيّاً، لأنها تُخصّ الحامل الترسندالي لكل الطاهرات الباطنة الذي ليس هو نفسه ظاهرة، وليس بالتالي معطى كموضوع وحيث لا تجد أيّ مقولة من المقولات (مع أنّ السؤال يدور أصلاً عليها) الشروط الضرورية لتنطبق عليه. نحن إذن الآن في الحالة التي لا تصدق فيها العبارة العاميّة القائلة: لا جواب يعني أيضاً جواب؛ بمعنى أنّ السؤال عن قوام ذلك الثيء، الذي ليس بوسعنا أنْ نفكره بأيّ محمول متعينً لأنه يقع كلياً خارج فلك الموضوعات التي قد تعطى لنا، هو سؤال باطل وفارغ تماماً

الإجابة عن الموضوع المجهول أو يعتذر عنها.

فليس من الغريب، بقدر ما بدا لنا في البداية، أنْ يمكن لعلم أنْ يَطلب ويَنتـظر فقط حلولًا يقينية لكل أسئلته المنتمية إلى نطاقه (questiones domesticae) على الرغم من أننا قد لا نكون عثرنا بعد على تلك الحلول. فخارج الفلسفة المترسندالية يوجد بعدُ، عِلمان عقليّان محضان، أحدهما مضمونه نـظري وحسب، والآخر عمـلى؛ أقصد السرياضـة المحضة والأخـلاق المحضة. فهل سمع أحدنا مرة أننا أسسما نوعاً ما على الجهل الضروري بالشروط كي ننظر إلى سؤال معرفة العلاقة بين القطر والدائرة بكل دقة بأعداد صحيحة أم صيّاء، بـوصفه سؤالًا غـير يقيني؟ وحيث إنه لم يكن لتلك العلاقة أن تعطى بشكل مناسب بالضرب الأول من الأعداد، وحيث إنها لم تكن قد وجدت بعد بالضرب الثاني، فقد تقرر على الأقـل أنه يمكن الاقـرار بيقين بـامتناع هذا الحل، وقد أعطى الأمبيرُ الدليل على ذلك. أما في المبادىء الكليَّة لـالأخلاق فـالا يمكن أن يوجد شيء غـير يقيني، لأن على القضـايا إمّـا أنْ تكون بـاطلة كلياً وفـارغة من المعني، وإمـا أنْ تصدر عن أفاهيمنا العقلية وحسب. وعلى العكس، ثمة في العلم الطبيعي ما لا يحصى من التخمينات لا يمكن أن نتوقع اليقين بصددها قط، لأنّ ظاهرات الطبيعة هي موضوعات تعطى لنا بمعزل عن أفاهيمنا، فليس مفتاحها إذن فينا وفي فكرنا المحض بل خارجاً عنـا، بحيث إنه لا يمكن أنَّ نعثر عليه في كثير من الحالات ولا أنْ ننتظر من ثم إيضاحـات مؤكدة. ولا أدخل هنا أسئلة التحليلات الترسندالية التي تخص تسويغ معرفتنا المحضة لأنّ الأمر يـدور الآن فقط على يقين الأحكام بالنظر إلى الموضوعات وليس بالنظر إلى أصْل أفاهيمنا نفسها.

لا يمكننا إذن أن نتملّص من وجوب إعطاء حل نقدي على الأقبل للأسئلة العقلية المقترحة بالتشكّي من الحدود الضيقة لعقلنا وبالاعتراف، مع تظاهر بمعرفة للذات مفعمة بالتواضع، بأن قدرة عقلنا لا تستطيع تقرير ما إذا كان العالم أزلياً أم ذا بداية؛ وما إذا كان المكان العالمي مليئاً إلى ما لا نهاية بكائنات أم محصوراً في حدود معينة؛ وما إذا كان في العالم أي بسيط أم أن كل شيء ينقسم إلى ما لا نهاية؛ وما إذا كان ثمة خلق أو أحداث بحرية أم أن كل شيء معلق بسلسلة النظام الطبيعي؛ وأخيراً ما إذا كان ثمة كائن لا مشروط بالمطلق وضروري في ذاته، أم أن كل هذه أن كل شيء مشروط في وجوده وبالتالي خاضع للخارج وحادث في ذاته. ذلك أن كل هذه الأسئلة تخص موضوعاً لا يمكن أن يُعطى في أي عمل غير أفكارنا، أعني موضوع جملة تأليف المظاهرات، الملامشروطة إطلاقاً. فإذا لم يكن بإمكاننا أن نقول أو أن نقرر شيئاً يقينياً بهذا الخصوص، بأفاهيمنا الخاصة، فلا يمكننا أن نؤاخذ الشيء الذي يختبىء عنا، لأن ليس ثمة شيئاً من هذا النوع يمكن أن يُعطى لنا (لأنه لا يمكن أن يُعثر عليه في أي محل خارج فكرتنا) بل يجب من هذا النوع يمكن أن يُعظى لنا (لأنه لا يمكن أن يُعثر عليه في أي محل، والتي نشتط مع من هذا النوع يمكن أن يمثر عدا التي متحققاً يتناسب معها. وسيؤدي بنا العرض الواضح ذلك في معالجتها كها لو أن ثمة موضوعاً متحققاً يتناسب معها. وسيؤدي بنا العرض الواضح ذلك في معالجتها كها لو أن ثمة موضوعاً متحققاً يتناسب معها. وسيؤدي بنا العرض الواضح للديالكتيك القائم في أفهومنا نفسه، سيؤدي بنا سريعاً إلى يقين كامل بصدد ما يجب أن نحكم به بالنظر إلى مثل هذه المسألة.

فإن تذرعتم بـارْتيابكم بـالنظر إلى هـذه الشكلة، فبالإمكـان معارضتكم بـدءاً بهذا السؤال الذي أنتم مرغمون على الأقلُّ على الإجابة عنه بوضوح: من أين تأتيكم الأفكار التي يوقعكم حلَّها هنا في مثل هذه الصعوبة؟ هل يدور الأمر على ظاهرات أنتم بحاجة إلى تفسيرها إنما لستم بحاجة إلى البحث وفقاً لهذه الأفكار إلّا عن مبادئها أو قاعدة عرضها؟ وعلى افتراض أنَّ الطبيعة بأسرها تنكشف أمامكم وأنَّ لا شيء فيها مخفى عن حواسكم وعن وعي كل ما يَمْثُل لحــدسكم، فإنه لن يكون بإمكانكم مع ذلك بأن تتعرّفوا بأي تجربة على موضوع أفكاركم عياناً (لأنه يلزمكم بالإضافة إلى هذا الحدس الكامل تأليف نـاجز ووعيُّ لجملتـه المطلقـة، وهو أمـر غير ممكن بـأيُّ معرفة أمْييرية) وعليـه لا يمكن لسؤالكم قطّ أنْ يكون ضروريـاً لتفسير أيّ ظـاهرة تمثُـل لكم ولا يمكن بالتالي أنْ يطرحه عليكم الموضوع نفسه. ذلك أنـه ليس بوسع الموضوع قط أن يَمثُل لكم، لأنه لا يمكن أن يعطى في أي تجربة ممكنة. وستبقون أبدأ خاضعين، في كل الادراكـات الممكنة، إلى شروط، سواء في المكان أم في الزمان، ولن تتوصَّلوا أبداً إلى أيّ لا مشروط بحيث تقرّروا ما إذا كان هذا اللامشروط يجب أن يوضع في البدء المطلق للتأليف أم في الجملة المطلقة لسلسلة لا بداية لها. لكنّ ((الكلّ)) بالمعنى الأمهيري هو دائماً مجرد ((كلّ)) مقارن، أما ((الكلّ)) المطلق للكمّ (لكل العالم) وللانقسام وللاشتقاق ولشرط الوجود بعامة، وكل الأسئلة حول هل يتحقق بتاليف متناه أم بتاليف يتتابع إلى ما لا نهاية، فهي لا تخصُّ بشيء أيّ تجربة ممكنة. فأنتم لا تفسرون بطريقة أفضل، مهما قلَّت أفضليتهما، بـل لا بـطريقـة أخـرى، ظـاهـرات جسم من الأجسام، مثلًا، بالتسليم بأنه مؤلِّف من أجزاء بسيطة، أو بأنه يظلُّ أبدأ مؤلفاً من أجزاء مركبة؛ لأنه ليس بوسع أيّ ظاهرة بسيطة ولا أيّ تركيب لا متناهٍ أنْ يعطى لكم مرة. فلا تُّحْتَمِل الـظاهرات أنْ تفسَّر إلَّا بقـدر ما تمتـدّ شروط تفسيرهـا المعطاة في الادراك؛ أمـا كلَّ مـا يمكن أن يعطى فيها ويكون مجتمعاً في ((كـلِّ)) مطلق فليس بإدراك البتـة. والحال إنَّ هـذا ((الكـلُّ)) بالضبط هو ما يُطلب تفسيره في مشكلات العقل الترسندالية.

وبما أن حلّ هذه المشكلات لا يمكن أنْ يمثل إذن، ذات مرة، في التجربة، فإنّه ليس بوسعكم أنْ تقولوا إنّكم في شكّ من أمر ما يجب أنْ يُنسب هنا إلى الموضوع. ذلك أنّ موضوعكم لا يوجد إلّا في رأسكم ولا يمكن أنْ يُعطى خارجه: وليس عليكم إذن إلّا أن تنتبهوا كي تكونوا منسجمين مع أنفسكم، وتتجنبوا الإلّتباس الذي يُحوِّل فكرتكم إلى تصوّر مزعوم بموضوع معطى أميرياً، وبالتالي قابل لأنْ يُعرف وفقاً لقوانين التجربة. فالحل الدغائي ليس إذن، أمراً مشكوكاً فيه بل مستحيل. والحل النقدي الذي يمكن أنْ يكون يقينياً تماماً لا ينظر إلى المسألة موضوعياً قط بل، فقط من حيث أساس المعرفة الذي تستند إليه.

الفصل الخامس

النصور الرببي للمسائل الكسمولوجية بالأفكار الترسندالية الأربع

نحن على استعداد للتخلي عن مطلب الحصول على أجوبة دغيائية عن أسئلتنا لوكان الماكاننا أنْ نفهم سلفاً أنّ الجواب، في أيّ صيغة كانت، لن يفعل سوى أنْ يزيد جهلنا، وينقلنا من لا فهم إلى آخر، ومن غموض إلى غموض أكبر بل، ربما يوقعنا في تناقضات. وعندما يطالب سؤالنا فقط بإثبات أو نفي، فإنّه من الجكمة أنْ نحتفظ، حتى إشعار آخر، بالأسباب الموجبة للجواب، وأن نُنظر، أولاً، إلى ما قد نُربحه لوكان الجواب لصالح هذه الجهة أو تلك. لكنْ، إذا كنّا في الحالتين نصل إلى لا معنى (non sens) فسيكون ذلك دعوة لنا ملحة ومدعّمة لكنْ، إذا كنّا في الحالتين نصل إلى لا معنى (anon sens) فسيكون ذلك دعوة لنا ملحة ومدعّمة اساس، وما إذا كان يلهو بفكرة ينكشف خطأها في تطبيقها ونتائجها على نحو أفضُل مما في العصور المجرد. وتلك هي الفائدة الكبرى التي تنجم عن الطريقة الريبية في معالجة المسائل التي يطرحها العقل المحض على العقل المحض؛ ويمكننا على هذا النحو أنْ نتخلص بقليل من التكاليف من ركام دغائي كبير لنحل علّه نقداً واعياً يُبدّد، بما هو ضابطة حقيقية، الصّلف مع جريره التبجّح.

فلو كنت أعرف إذن، سلفاً، عن الفكرة الكُسْمولوجية أنَّها ستكون، ولأي جهة من جهتي لا مشروط التأليف التراجعي للظاهرات وقفت، إما كبيرة جداً أو صغيرة جداً على كلّ أفهوم فاهمي، لكان بإمكاني أنْ أفهم أنّ هذه الفكرة، وهي لا عمل لها إلا مع موضوع التجربة الذي يجب أن يكون متوافقاً مع أفهوم فاهمي ممكن، يجب أنْ تكون فارغة تماماً وخالية من المعنى لأنّ الموضوع لا يتوافق معها مها حاولت أنْ أكيّف شكله. وتلك هي حقاً الحالة مع أفاهيم العالم؛ ولعلها لهذا السبب بالضبط تدفع العقل، طالما هو معلّق بها، إلى نقيضة محتّمة؛ إذْ لو سلمتمْ:

أولاً: أنْ ليس للعالم بداية؛ فإنه سيكون كبيراً جداً على أفهومكم لأنّ هذا، إذْ يقوم بتراجع متنال ، لا يمكنه قط أنْ يبلغ الأزل المنصرم. وعلى افتراض أنّ له بداية، فإنه سيكون صغيراً جداً، على أفهومكم الفاهمي في التراجع الأمبيري الفروري؛ إذْ لما كان البدء يفترض أبداً زمناً تقدّم، فإنه ليس بلا مشروط بعد؛ والقانون الذي يُنظم الاستعال الأمبيري للفاهمة سيفرض عليكم أنْ تبحثوا عن شرط زماني أرفع بعد، وسيكون العالم، بالطبع، صغيراً جداً على هذا القانون.

والأمر هو على النحو نفسه، مع الجواب المزدوج عن السؤال حول ((كمّ)) العالم من حيث المكان. إذْ لو كان لامتناهياً ولا محدوداً فسيكون كبيراً جداً على كلّ أُفْهوم أُمْيري ممكن. ولو كان

متناهياً ومحدوداً فسيكون لكُم الحق بأنْ تسالوا: وما الذي يعينَ هـذا الحد؟ والمكان الفارغ ليس متناهياً للأشياء، قائماً بـذاته، ولا يمكن أنْ يكون شرطاً يُمكنكُم التوقّف عنده، كما لا يمكنه بالأحرى أنْ يكون شرطاً أمْيرياً يشكل جزءاً من تجربة ممكنة (إذْ مَنْ يُمكن أن يكون المديه تجربة بالفراغ المطلق؟). لكن، يلزم دائماً، لجملة التأليف الأميري المطلقة أن يكون اللامشروط أفهوماً تجربياً. فالعالم المحدود هو إذن صغير جداً على أفهومكم.

ثانياً: إذا كانت كل ظاهرة في المكان (كلّ مادة) تتألف مما لا يتناهى من الأجزاء فإنّ تراجع الانقسام هو أبداً كبير جداً على أفهومكم. وإذا كان على انقسام المكان أنْ يتوقّف عند طرف من أطرافه (عند البسيط)، فإنّ هذا التراجع سيكون صغيراً جداً على فكرة السلامشروط. ذلك أنّ هذا الطرف سيظل يفسح دائماً في المجال للتراجع نحو عدة أجزاء متضمنة فيه.

ثالثاً: إذا سلّمتم أنَّ في كلّ ما يحدث في العالم، لا شيء إلا وهو نتيجة وفقاً لقوانين السطبيعة، فإنَّ سببيّة السبب ستكون بدورها شيئاً يُحدث، وستُرغمكم على أنْ تُصعُّدوا من تراجعكم حتى اسباب أعلى أيضاً، ومن ثمَّ أنْ تُحدُّدوا سلسلة الشروط(المعانفة) على أيضاً، ومن ثمَّ أنْ تُحدُّدوا سلسلة الشروط(العالمة) على أفهومكم في تأليف أحداث العالم.

فلو خطر لكم أنْ تختاروا، هنا وهناك، أحداثاً تُحدَثة تلقائياً وبالتالي مُحدثة بحرّية، فيإنّ همّ العثور على سبب وفقاً لقانون طبيعي حتمي سيلاحقكم، ويرغمكم على الصعود إلى ما بعد هذه النقطة بموجب قانون سببيّة التجربة، وستجدون، عندها، أنّ جملة الإقتران هذه صغيرة جداً على أفهومكم الأمْييري الضروري.

رابعاً: لو سلّمتم بكائنٍ ضروري إطلاقاً (سواء كان العالمَ نفسه أمْ شيئاً في العالم، أمْ علة للعالم) فإنكم ستضعونه في زمن بعيد بلا نهاية عن كلّ لحظة معطاة وإلّا خضع لوجود آخر أقدم؛ لكن هذا الوجود سيكون عصيًّا على أفهومكم الأمهيري وكبيـراً جداً، فـلا يكنكم قطّ الوصـول إليه بأيّ تراجع متّصل.

لكن لو كان كلّ ما ينتمي إلى العالم حسب رأيكم (إمّا كمشروط وإمّا كشرط) حادثاً، فإنّ كلّ وجودٍ يعطى لكم سيكون صغيراً جداً على أُفهومكم. ذلك أنّه سيُرغمكم على البحث أبـداً عن وجودٍ آخر بعدُ، يخضع له.

قلنا إن فكرة العالم هي، في جميع الحالات، إما كبيرة وإما صغيرة جداً على الـتراجع الأمهيري، وبالتـالي على كـل أفهوم فـاهمي ممكن. فلهاذا لم نَقْلب الكلهات ونقـول: إن الأفهـوم الأمهيري في الحالة الأولى هو أبداً صغير جداً على الفكرة في حين أنّه كبير جداً في الحالـة الثانيـة؛ ولماذا بالتالي، لم نُرجِع الخطأإلى التراجع الأمهيري بدلاً من اتّهام الفكرة الكُشمولوجية بالإنحراف عن هدفها أيْ عن التجربة المكنة بالزيادة أم بالنقصان؟ إليكم السبب: التجربة المكنة هي

^(*) لحهة الأوّل.

وحدها ما يُكن أنْ يُعطي الأفاهيم واقعاً؛ ومن دونها ليس أيّ أفهوم سوى فكرة من دون حقيقة أو صلة بموضوع. وعليه، كان الأفهوم الأميري الممكن وحدة المقياس اللذي به كان بجب أنْ يحكم على الفكرة لمعرفة ما إذا كانت مجرّد فكرة وأيس فكري، أم ما إذا كانت تجد موضوعها في العالم. إذ إنّنا لا نقول عن شيء، إنه كبير جداً أو صغير جداً على آخر، إلا عندما لا نُسلم به إلاّ بسبب هذا الآخر، ولا يجب أن ننظمه إلاّ وفقاً لهذا الآخر. والسؤال التالي كان نوعاً من اللهو في المدارس الديالكتيكية القديمة: إذا كان لا يُكن لكُلة أنْ تمرّ في ثقب، فهل يجب القول إنّ الكلة كبيرة جداً أمْ إنّ الثقب صغير جداً؟ وفي هذه الحالة فإن لا فرق بين التعبير بهذه الطريقة أو بتلك، لأنّنا لا نعرف أيّ الشيئين يوجد من أجل الآخر؟ لكنكم لا تقولون عن المريء إنه كبير جداً على ثوبه بل على العكس، إنّ الثوب صغير جداً على الرجل.

يفضي بنا الأمر إذن، على الأقبل، إلى الشك المحقّ نوعاً من الحق، بأن الأفكار الكسمولوجية، ومعها كلَّ المزاعم المهاحكة المتنازع فيها، ربما كانت مؤسسة على أفهوم فارغ ومتخيَّل وحسب، عن الطريقة التي بها يعطى لنا موضوع هذه الأفكار. وقد يكون هذا الشك وضعنا على الطريق الصحيح من أجل اكتشاف التعميه التي ضلّلتنا طويلًا.

الفصل السأدس

المثالية الترسندالية كمفتاح لحل الديالكتيك الكسمولوجي

لقد بينًا، بشكل وافٍ في «الاستطيقا الترسندالية»، أنّ كلّ شيء يُحدُس في المكان أو في الزمان، ومن ثَمَّ، أنّ كلّ موضوعات التجربة الممكنة لنا، ليست سوى ظاهرات، أعني مجرد تصورات ليس لها، من حيث نتصوّرها كائنات ممتدة أو كسلاسل من التغيرات، ليس لها وجود قائم في ذاته خارج أفكارنا. وقد أسميت هذا المذهب المثالية الترسندالية (أ). فالواقعي (أ) بالمعنى الترسندالي يجعل من تغيرات حساسيتنا أشياء قائمة بذاتها ويحول بالتالي مجرد تصورات إلى أشياء في ذاتها.

وأنه لمن سوء التعامل معنا أنْ تُنسب إلينا المثالية الأمپيرية التي نُدَّد بها من زمان، والتي مع تسليمها بالتحقّق الخاص بالمكان تُنكر، أو على الأقل تشكّ، بوجود الكائنات الممتدة في المكان،

⁽١) وقد أسميته أحياناً أيضاً في مكان آخر المثالية الصورية لتمييزه عن مثالية المادة، أي المثالية العادية التي تشك بوجود الأشياء الخارجية نفسها أو تنكره. ويبدو في كثير من الحالات، أنّه من الأفضل أن نستخدم هذا التعبير الأخير لا الأول كي نحترز من كل سوء فهم.

^(*) الفيلسوف الواقعي.

والتي لا تسلِّم حول هذه النقطة بأيّ فرق، بين الحلْم والحقيقة، يمكن أن يُدلُّل عليه تدليلاً كافياً، في حين لا نجد أيّ صعوبة في التسليم بظاهرات الحس الباطن بوصفها أشياء متحقِّقة، بل إنها تذهب إلى حد الزعم بأن هذه التجربة الباطنة تُثبت لموحدها، إثباتاً وافياً، الموجود المتحقِّق لموضوعها (في ذاته، ومع كل هذا التعين الزمني).

أمّا مِثاليتنا الترّوسِنْدالية فتسمح ، على العكس ، لموضوعات الحدس الخارجي بأن تكون متحققة وبالضبط كما هي محدوسة في المكان ، ولجميع التغيّرات في الزمان بأن توجد كما يصوّرها الحس الباطن: إذ لما كان المكان نفسه صورة لذلك الحدس الذي نسمّيه حدساً خارجياً ، ولما كان لا تصوّر أميرياً من دون حس المكان ، فإنه يمكن لنا ، ويجب علينا أنْ نُسلّم بوجود الكائنات الممتدة فيه بوصفها متحققة ، والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى الزمان . لكنّ هذا المكان نفسه ، وكذلك هذا التعاون ، ومعها كل الظاهرات في الوقت عينه ، ليست مع ذلك ، في ذاتها ، بأشياء وهي ليست سوى تصوّرات ولا يمكن أن توجد خارج ذهننا بل ، إنّ حدس ذهننا الباطن والحسي (بوصفه حدس موضوع من موضوعات الوعي) الذي يتصور تعينه بتتالي متنوع الأحوال في الزمان ، ليس بدوره الذات بذاتها ، كما توجد في ذاتها ، أو الحامل الترسندالي بل ، فقط ظاهرة الباطنة بوصفها شيئاً قائماً في ذاته ، لأن شرطها هو الزمان ولأنه لا يمكن للزمان أنْ يمكون تعييناً لشيء في بوصفها شيئاً قائماً في ذاته ، لأن شرطها هو الزمان والزمان ، تتمتّع بضمانة كافية ، وتتميّز بشكل وافي من الحلم ما إنْ يترابط هذان الضربان من الظاهرات ترابطاً صحيحاً وشاملًا ، وفقاً للقوانين الأميرية للتجربة .

وعليه، فإنّ موضوعات التجربة ليست معطاة قطّ في ذاتها بل فقط في التجربة ولا وجود لها خارجها. ويجب أنْ نوافق بالتأكيد على أنّه ربّا يكون في القمر سكان، على الرغم من أنّ أيّ إنسان لم يَرهم قطّ، إلّا أنّ ذلك يعني فقط، أنه مع التقدّم الممكن للتجربة قد نستطيع الوصول إليهم. ذلك أنّ المتحقِّق هو كل ما يتوافق في إطار ما مع ادراك وفقاً لقوانين التقدّم الأمهيري، فهم إذن متحققون إذا ما توافقوا مع وعي المتحقّق في ترابط أمهيري على الرغم من أنهم ليسوا بسبب ذلك متحققين بالذات أيْ خارج هذا التقدّم في التجربة.

ليس من شيء معطى لنا حقاً، إلا الإدراك والتقدّم الأمهيري لهذا الادراك نحو إدراكات أخرى ممكنة، لأن الظاهرات في ذاتها، وبوصفها مجرد تصورات، ليست متحققة إلا في الادراك الذي ليس بالفعل شيئاً سوى تحقّق تصور أمهيري، أعني سوى ظاهرة. فأن نسمّي، متحققاً قبل الادراك، ظاهرة، فإن هذا يعني أنّه يجب علينا بلوغ هذا الادراك في سياق التجربة وإلا فإن ذلك لن يعني شيئاً قط. ذلك أنه يمكن، ولا شك، القول إنه يوجد في ذاته من دون صلة بحواسنا، أو بالتجربة الممكنة لو كان القول يدور على شيء في ذاته. لكن بما أنه لا يدور هنا إلا على ظاهرة في المكان وفي الزمان، وبما أن المكان والزمان ليسا تعيّنات للأشياء في ذاتها، بل فقط لحساسيتنا، فإن ما فيها (الظاهرات) ليس شيئاً في ذاته، بل مجرد تصورات ما إن تكفّ عن أنْ

تكون معطاة فينا (في الإدراك) حتى لا تعود تُصادف في أيّ محل.

وليست قدرة الحدس الحسيّة أصلاً سوى قدرة تلقي، وتأثّر بطريقة معينة بتصوراتٍ، علاقتُّها المتبادلة حدسٌ محضّ للمكان والزمان (مجرد صورتيّ حساسيتنا)، واسمُها موضوعات من حيث تقـترن وتتعينَ في هـذه العلاقـة (المكان والـزمان) وفقـاً لقوانـين وحدة التجـربة. أمـا العلَّة غـير المحسوسة لتلك التصورات فهي مجهولة منا تماماً، ولا يمكن أنْ نَحْدسها كشيءُ لأنَّ موضوعاً من هذا النوع يجب أنْ لا يُتصوَّر لا في المكان ولا في الزمان (بوصفهما مجرد شرطين للتصور الحسي)، ومن دون هذين الشرطينُ ليس بــوسعنا قطَ أنْ نفكُّــر أيّ حــدس. إلَّا أنــه يمكننا أنْ نُسمَّى شَيئــأ ترسندالياً، السبب محض المعقول للظاهرات بعامَّة، فقط كي يكون لـ دينا بـ ذلك مـا يتناسب مـم الحساسية كقدرة تلق. ويمكن أن ننسب إلى هذا الشيء الترسندالي كل ما صَدَق إدراكاتنا الممكنة، وكل ترابطها، ونقول: إنه معطى في ذاته قبل كـلُّ تجربـة، لكنَّ الظاهـرات، تبعاً لـه، ليست معطاة في ذاتها بل فقط في هذه التجربة لأنَّها مجرد تصوَّرات لا تــدلُّ على مــوضوع متحقق إِلَّا كَإِدْرَاكَات، أُعني إلا إذا ترابط الإدراك مع كلِّ الادراكات الأخرى بموجب قواعد وحدة تجربة. وعليه يمكن القول: إن أشياء الزمن الماضي المتحققة معطاة كلها في شيء التجربة الترسندالي؛ إلَّا أنَّها ليست موضوعات لي وليست متحققة في الزمن الماضي إلَّا بقدر مَا أتصوَّر أنَّ تسلسلًا تراجعيًا للادراكات الممكنة بموجب القوانين الأمْهيرية (إما تبعًا لدَّليــل التاريــخ وإما وفقــأ لمسار الأسباب والنتائج) أو بكلمة واحدة، إن مجرى العالم يؤدي إلى تسلسل زمني منصرم كشرط للزمن الحاضر. لكنّ هذا التسلسل لا يتصور متحققـاً إلّا في ترابط تجربة ممكنـة، وليس في ذاته بحيث إنَّ كل الأحداث المنصرمة منذ دَهْر قبْل وجودي لا تعنى مع ذلك سوى إمكان مدَّ سلسلة التجربة بالصعود إنطلاقاً من الإدراك الراهن حتى الشروط التي تعيُّنه زمنياً.

وعليه، عندما أتصوَّر جميع موضوعات الحواس بأسرها موجودة في كلّ الأزمنة، وفي كلّ الأمكنة، فإني لا أضعُها فيها قبل التجربة، بل إنّ ذلك التصور ليس سوى فكرة تجربة محكنة في تماميّتها المطلقة. وفيها وحدها، إنّا تُعطى تلك الموضوعات (التي ليست سوى مجرد تصوّرات). لكنْ، لو قلنا إنّها توجد قبل كل تجربتي، فإنّ ذلك سيعني فقط إنّه يجب أنْ توجد في جزء التجربة الذي عليّ أنْ أتقدّم صوبه بدءاً، إنطلاقاً من الإدراك. وسبب شروط هذا التقدّم الأمهيرية، وبالتالي أيّ الأطراف يمكن أنْ أصادف، أو حتى إلى أي حدّ يمكن أن أصادفها في التراجع، كل ذلك هو يَرْسِنْدالي، وهو بالتالي مجهول مني بالضرورة. وعلى كل حال، ليس على ذلك يدور الكلام بل، فقط على قاعدة تقدّم التجربة التي فيها أعطى الموضوعات، أعني الظاهرات. أما بالنسبة للمحصّلة، فإنّه سيّان تماماً إنْ قلت: يمكن لي في التقدّم الأمهيري في المكان أن أصادف نجوماً أبعد مئة مرة عن أبعد النجوم التي أراها، أو أن أقول: ربما يوجد نجوم في الفضاء على الرغم من أنّ أيّ إنسان لم يرها قط أو لن يراها قط. ذلك أنّه، حتى لو كانت معطاة بعامة كأشياء في ذاتها من دون صلة بتجربة ممكنة، فإنها لن تكون مع ذلك شيئاً لي، ومن معطاة بعامة كأشياء في ذاتها من دون صلة بتجربة ممكنة، فإنها لن تكون مع ذلك شيئاً لي، ومن أمّ موضوعاتٍ إلّا بقدر ما تكون متضمنة في تسلسل التراجع الأمهيري. فليس من المهم إلا في

صلة أخرى، أي عندما يكون على الظاهرات أنْ تُستعمّل بصدد الفكرة الكُسْمولوجية عن ((الكلّ)) المطلق وعندما يدور الكلام بالتالي على سؤال يتخطّى حدود التجربة الممكنة، [فليس من المهم إلّا في ذلك] تمييز الطريقة التي بها نفكر تحقّق موضوعات الحس كي نحرّز من الظنّ الخادع الذي يجب أن يتولد حتماً عن التأويل الخاطىء لأفاهيمنا التجربيّة الخاصة.

الفصل السابع قرار نقدي في النزاع الكسمولوجي للعقل مع نفسه

تستند نقيضة العقل المحض كلها إلى هذه الحجّة الديالكتيكية: إذا كان المشروط معطى، فإنّ كامل سلسلة جميع شروطه تكون معطاة أيضاً، والحال، إن موضوعات الحواس معطاة لنا بوصفها مشروطة، إذن . . . الخ . وبهذا الاستدلال الدي تبدو مقدمته الكبرى طبيعية جداً وواضحة جداً وبقدر ما هنالك من اختلاف في الشروط (في تأليف الظاهرات) من حيث تشكل سلسلة، تندس أفكار كُسمولوجية تصادر على الجملة المطلقة للسلسلات المشكّلة، فتوقع، بذلك بالضبط، العقل في نزاع محتم مع نفسه. لكنْ، قبل الكشف عن ما هو فاسد في هذه الحجة الماحكة علينا أن نهيء أنفسنا لذلك بتصويب بعض الأفاهيم الماثلة هنا وتعيينها:

أولاً: إنّ القضية التالية هي قضية واضحة ويقينية بـالا مُراء: إذا كـان المشروط معطى فـإن الـتراجع في سلسلة جميع الشروط المؤدّية إليه يكون بـذلك بـالذات مُقْتَرَحاً علينا؛ لأنّ أفهوم المشروط يضع سلفاً أنّ شيئاً ما يحال بذلك إلى شرطه، وأنّ هـذا الشرط فيها لو كـان بـدوره مشروطاً، يحال إلى شرط أبعـد، وهكذا بـالنسبة إلى كـلّ أطراف السلسلة. فالقضية هي إذن تعليلية ولا خوف عليها من النقد الترسندالي. بل إنها مصادرة منطقية للعقل: أن نتابع بالفاهمة وأن ندفع إلى أبعـد ما يمكن ذلـك الاقتران الـذي لأفهوم مع شروطه والـذي هو مـلازم سلفاً للأفهوم نقسه.

ثانياً: إذا كان المشروط وشرطه من الأشياء في ذاتها، فعندما يكون الأول معطى فإن التراجع نحو الثاني لا يكون فقط مقترحاً علينا بل يكون معطى حقاً بذلك؛ ويما أن ذلك سينطبق على كل أطراف السلسلة، فإن كامل سلسلة الشروط، وبالتالي أيضاً اللامشروط ستكون معطاة معاً. أو بالأحرى مفترضة [بفعل] أنّ المشروط، الذي لم يكن ممكناً إلا بتلك السلسلة، مُعطى. وتأليف المشروط مع شرطه هنا هو تأليف للفاهمة وحدها التي تصور الأشياء كما هي من دون النظر إلى، هل وكيف يمكن الوصول إلى معرفتها. وعلى العكس إذا كان شُغلي مع المظاهرات التي، بما هي مجرد تصورات، لا تُعطى قط عندما لا أتوصل إلى معرفتها (أعني إليها بالذات لأنها التي، بما هي مجرد تصورات، لا تُعطى قط عندما لا أتوصل إلى معرفتها (أعني إليها بالذات لأنها

ليست سوى معارف أمپيرية) فإنّه لا يمكنني أنْ أقول بالمعنى نفسه: عندما يكون المشروط معطى، فإنّ جميع الشروط (كظاهرات) تكون معطاة أيضاً، وبالتالي ليس بوسعي قطّ أنْ أستنتج جملة تسلسلها المطلقة. ذلك أنّ الظاهرات ليست في الإزّكان سوى تأليف أمپيري (في المكان وفي الزمان) وليست بالتالي معطاة إلاّ فيه. والحال إنّه من كون المشروط (في الظاهرة) معطى لا ينجم قط، أنّ التأليف الذي يشكّل شرطه الأمپيري يكون معطى أيضاً أو مفترضاً بذلك، بل يكون قائماً بدءاً في التراجع وليس من دونه قط. لكن، يمكننا في مثل هذه الحالة، أنْ نقول: إنّ التراجع نحو الشروط، أعني، إنّ التأليف الأمپيري المتصل، مطلوب منا أو مقترح علينا من هذه الجهة، وإنّه لا يمكن إسقاط الشروط المعطاة بذلك التراجع.

وعن ذلـك ينجم بوضـوح، أنَّ المقدمـة الكبرى لــلاستدلال الكُسمــولوجي تتَّخـذ المشروط بالمعنى الترسندالي الذي لمقولة محضة، في حين أن المقدمة الصغرى تتَّخذه بالمعنى الأمبيري الـذي لأفهوم فاهمى مطبَّق على مجرد ظاهرات وأنَّنا نصادف فيه بالتالي تلك الخدعة المديالكتيكية المسهاة sophisma figurae dictionis (لكنّ هذه الخدعة ليست مُصْطنعة فقط بل هي ، على العكس، انخداع للعقل العامي طبيعي كلياً. إذْ بها نفترض ومن دون أن ندري، الشروط وسلسلتها، إذا كان الشيء معطى كمشروط (في المقدمة الكبرى)، لأنَّ ذلك ليس سوى الإلزام المنطقي الذي يُلزمنا بالتسليم بمقدِّمات كـاملة من أجل خُـلاصةٍ معـطاة ولا يوجـد في هذا الاقـتران للمشروط بشرطه، ترتيبٌ زمني بل نحن نفترضهما كمعطيين في ذاتهما معاً. أضف، إنَّه من الطبيعي كذلك (في المقدمة الصغرى) أنْ ننظر إلى الظاهرات كأشياء في ذاتها، وكذلك أيضاً كموضوعات معطاة للفاهمة المحضة كما حصل في المقدمة الكبرى حيث جُرَّدت كلُّ شروط الحدس التي بموجبها وحدها يمكن أن تعطى الموضوعات. لكننا نُهمِل هنا فرقاً مهماً بين الأفاهيم. فتأليف المشروط مع شرطه وكامل سلسلة الشروط (في المقدمة الكبرى) لا يستلزمـان أيّ حدٍّ بـالزمـان ولا أيّ أفهومُ للتتالي. أما التأليف الأمْببيري وتسلسل الشروط في الظاهرة (المُذْرَجة في المقدِّمة الصغرى) فهــ على العكس متتاليان بالضرورة ولا يُعطيان واحداً تلو آخر إلّا في الـزمان. لم يكن بـإمكاني إذن، أنْ أفترض هنا، كما افترضتُ هناك، جملة التأليف المطلقة والتسلسلُّ المتصوَّر عملي هذا النحو، لأنَّ جميع أطراف التسلسل، هناك، معطاة في ذاتها (من دون شرط الزمان)، في حين أنها، هنا، ليست ممكنة إلَّا بالتراجع المتتالي الذي لا يعطى إلَّا بقدْر ما نُنْجزه حقاً.

وبعد الإثبات المقنع لمثل هذا العيب التدليلي في الأساس المشترك (للمزاعم الكسمولوجية)، يُكِنْ أَنْ نُرَّل بحق الفريقين المتخاصمين من حيث لا تستند دعواهما إلى أيّ مستند صلب. إلا أنْ خِصامهما لن ينتهي بمجرد أننا أثبتنا أنّ كلاً من الاثنين، أو أنّ واحداً منها، على خطأ في القضية نفسها التي يزعمها (في الخلاصة) حتى وإنْ لم يكن بوسعه أن يؤسسها على أدلة صلبة. مع أنّه يبدو أنْ ليس ثمة من شيء أكثر وضوحاً من هذا: من مزعمين ينه على الأقل أنْ يكون الحق العالم ذو بداية ويذهب واحدهما إلى أنّه أزلى، يجب على الأقل أنْ يكون الحق العالم ذو بداية ويذهب الأخر إلى أنّ لا بداية له بل إلى أنّه أزلى، يجب على الأقل أنْ يكون الحق

^(*) سفسطة في هيئة اللفظ.

إلى جانب أحدهما. لكنْ، إذا كان الأمر كذلك، لأن الوضوح متساوٍ من الجانبين، فإنه من المستحيل مع ذلك أنْ نقرر يوماً أيّها على حق، وسيدوم النزاع من بعد كما من قبل على المرغم من أنّ الفريقين قد أُرغها على الصمتْ أمام محكمة العقل. فلا يبقى إذن أي وسيلة لإنهاء الدعوى بشكل حاسم ولإرضاء الفريقين، اللهم إلّا أن نرى أنها يُكن أنْ يُهفَّت واحدهما الآخر فينتهيان إلى الاقتناع بأنها يتخاصان من أجل لا شيء وبأنّ ترائياً ترسندالياً قد صوّر لها واقعاً حيث لا يوجد أيّ واقع. تلك هي الطريق التي نريد أن نسلكها الآن لوضع حدًّ لنزاع لا يحسم بالمحاكمة.

* * *

كان زينون الإيلي، وهو ديالكتيكي حاذق، قد أُمِّم من قِبَل أفلاطون بأنه سفسطائي خبيث لكونه حاول من أجل إظهار فنه أن يثبت أي قضية بحجج ظاهرية ليعود فيدحض على الفور هذه القضية نفسها بحجج أخرى بنفس القوة. فقد كان يزعم أنّ الله (الذي لم يكن على الأرجح بالنسبة إليه سوى العالم) ليس متناهياً ولا لا متناهياً، وليس في حركة ولا في سكون. وليس مشابهاً ولا خالفاً لشيء آخر، وكان يبدو لأولئك الذين يحاكمونه على ذلك أنّه يريد أنْ يُنكر بالمطلق قضيتين متناقضتين، وهو أمر خُلف. لكني لا أرى أنّ هذه التهمة يمكن أنْ تُوجّه إليه بحق. وسأفحص بعد قليل أولى هذه القضايا عن كثب. أمّا بالنسبة إلى القضايا الأخرى فإذا كان يفهم بلفظ الله العالم، فإنه كان عليه ولا شك أن يقول إنّ العالم ليس لا حاضراً باستمرار في موضعه (في حركة) لأن كل المواضع ليست إلّا في العالم، ولأن العالم نفسه إذن ليس في أي موضعه (في حركة) لأن كل المواضع ليست إلّا في العالم، ولأن العالم نفسه إذن ليس في أي موضع. وإذا كان العالم يتضمن في ذاته كل ما يوجد، فإنّه بهذا المعنى ليس مشابهاً ولا خالفاً لأيّ شيء آخر لأنّ ليس في خارجه أيّ شيء آخر يمكن أنْ نقارنه به. وعندما يَفترض حُكان متضادًان شرطاً غير مقبول فإنّها يتهافتان معاً، رغم تضادّها اللذي ليس على كل حال تناقضاً بالمعنى الأصلي) لأن الشرط، الذي وحده كان يجب أن يُعطي المصداقية لكل منها، يتهافت.

فإذا قال أحدهم: كلّ جسم إما ذو رائحة طيبة وإما ذو رائحة كريهة، فإنه سيوجد حالة ثالثة وهو أن يكون بعلا رائحة بالمرة (لا يفوح بشيء) ويمكن أن تكون القضيتان المتنازعتان خاطئتين. لكن إذا قلت: كل جسم هو إما فوّاح وإما غير فوّاح (suaveolens vel non)، فإنّ الحكمين سيكونان متضادين تناقضياً، ويكون الأوّل وحده خاطئاً في حين أنّ ضده تناقضياً، أعني أنّ بعض الأجسام ليست فوّاحة، يتضمن أيضاً: الأجسام التي لا رائحة لها بالمرة. وفي التضاد السابق (() (per disparata) فل الشرط العرضي لأفهوم الأجسام (الوائحة) في الحكم المضاد أيضاً، وبالتالي لم يكن ملغى بهذا الحكم، فلم يكن هذا الأخير إذن الضد النقضي للأول.

عندما أقبول: «العبالم هنو من حيث المكنان إمنا لا متناه وإمنا ليس لا متناه (non est

^(*) بالتوزيع .

infinitus)، فإذا كانت القضية الأولى خاطئة، فإن ضدّها النقيض، أعني إنّ العالم ليس لا متناهياً، يجب أنْ يكون صحيحاً: لا أكون قد فعلت بذلك سوى أن نسخت العالم اللامتناهي من دون أن أطرح عالماً آخر، أعني العالم المتناهي. لكن لو قلت: والعالم هو إمّا لا متناه وإما متناه (لا لا متناه) أحم، فإنه يكن للقضيتين معاً أن تكونا خاطئين. ذلك أنني أنظر في هذه الحالة إلى العالم بوصفه متعيناً في ذاته من حيث الكمّ، لأنني في القضية المضادة لا أنسخ فقط اللاتناهي وربما كلّ وجوده المنفصل معه بل، أضيف إلى العالم تعيناً بوصفه شيئاً متحققاً في ذاته؛ الأمر الذي قد يكون خاطئاً أيضاً، أعني، إذا كان العالم غير معطى قط كشيء في ذاته ولا بالتالي لا كلا متناه ولا كمتناه من حيث الكمّ. وليسمح لي بأن أدلّ على هذا النوع من التضاد باسم التضاد الدياكتيكي، وعلى ذلك الذي يكون في التناقض باسم التضاد التحليلي. فحُكمان متضادان ديالكتيكياً قد يكونان إذن خاطئين كلاهما، لأنّ الواحد لا يقتصر على مناقضة الآخر، بل يقول شيئاً أكثر مما هو لازم للمناقضة.

فإذا نظرنا إلى القضيتين: العالم لا متناه من حيث الكم، والعالم متناه من حيث الكم، بوصفها متضادتين تناقضياً، فإننا سنسلم عندها بأن العالم (كامل سلسلة الظاهرات) هو شيء في ذاته. ذلك أنه يبقى سواء نسخت التراجع اللامتناهي أو التراجع المتناهي في سلسلة ظاهراته. لكنْ، لو نحّيتُ هذا الافتراض أو هذا الترائي الترسندالي وأنكرتُ أن يكون العالم شيئاً في ذاته، فإن التضاد التناقضي بين الزعمين سيتغير إلى مجرد تضاد ديالكتيكي؛ ولأنّ العالم لا يوجد قط في ذاته (عزل عن التسلسل التراجعي لتصوراتي) فإنه لا يوجد لا كه ((كل)) لا متناه في ذاته ولا كد ((كلّ)) متناه في ذاته. ولا يمكنه أن يوجد إلّا في التراجع الأمهيري لسلسلة الظاهرات وليس في ذاته قط، ولن يكون العالم بالتالي ((كلًا)) لا مشروطاً؛ فهو لا يوجد إذن بما هو كذلك لا بكم لا متناه ولا يكم متناه.

وما قيل هنا عن الفكرة الكُشمولوجية الأولى، أعني عن جملة الكم المطلقة في الظاهرة ينطبق أيضاً على كل الأفكار الأخرى. فسلسلة الشروط لا توجد إلا في التأليف التراجعي نفسه ولا تقوم في ذاتها في الظاهرة كشيء خاص معطى قبل كل تراجع، وعليه يجب أن أقول أيضاً: إنَّ مجموع الأجزاء في ظاهرة معطاة ليس في ذاته لا متناهياً أو متناهياً، لأن الطاهرة ليست شيئاً موجوداً في ذاته، ولأن الأجزاء معطاة أولا بتراجع التأليف المفكّك، وفي هذا التراجع الذي لا يعطى قط بكامله بالمطلق لا كمتناه ولا كلا متناه. والأمر هو نفسه بالنسبة إلى سلسلة الأسباب التي تنساق بعضها تحت بعض، أو سلسلة الموجودات المشروطة وصولاً إلى الوجود الضروري ضرورة لا مشروطة، وهي سلسلة لا يمكن أن يُنظر إليها لا كمتناهية ولا كلا متناهية في ذاتها من حيث جملتها، لأنّها بوصفها تسلسل تصورات منساقة بعضاً تحت بعض، تقوم فقط في

^(**) لا لامتناه: nichtunendlich، بمثابة تمثّل موجب في حين أن (ليس لامتناه = ist nicht unendllich حكم سالب (م. و).

التراجع الدينامي ولا يمكنها البتَّة أن توجد في ذاتها قبل هذا التراجع وبوصفها سلسلة من الأشياء تقوم لذاتها.

نزيل بذلك إذن، نقيضة العقل المحض في أفكاره الكسمولوجية بإظهار أنّها مجرد نقيضة ديالكتيكية وأنّها تنازُع بصدد تراءٍ ناجم عن أنّنا نطبّق فكرة الجملة المطلقة، التي لا تصدق إلا كشرط للأشياء في ذاتها، على ظاهرات لا توجد إلا في التصوَّر وإلا عندما تشكّل سلسلةً في التراجع المتنالي، إنما لا توجد بخلاف ذلك بالمرة. وبالمقابل يمكن أنْ نستمد من هذه النقيضة أيضاً فائدة حقيقية، ولا دُغُهائية بالطبع بل، نقدية وتعليمية (عني التدليل بطريقة غير مباشرة من خلال ذلك على المئالية الترسندالية للظاهرات، فيها لو كان أحدهم ما زال غير راض من الدليل المباشر المعطى في الاستطيقا الترسندالية. ويقوم هذا التدليل على الإخراج التالي: إذا كان العالم ((كلًا)) موجوداً في ذاته فهو إمّا متناءٍ، وإما لا متناءٍ. والحال إنّ الحالة الأولى، كها الحالة الثانية، خاطئة، (بفضل الأدلة الواردة أعلاه على نقيض القضية من جهة وعلى القضية من جهة أخرى). إنه من الحطأ إذن أيضاً، أنْ يكون العالم (مجموع كل الظاهرات) ((كلًا)) موجوداً في ذاته. وبنتج عن ذلك بالتالي أنّ الظاهرات بعامة هي لا شيء خارج تصوراتنا وذاك بالضبط ما ذاته. وبنتج عن ذلك بالتالي أنّ الظاهرات بعامة هي لا شيء خارج تصوراتنا وذاك بالضبط ما ذاته. وبنتج عن ذلك الترسندالية.

ولهذه الملاحظة أهميتها. فنحن نرى، بها، أنّ الأدلّة المعطاة أعلاه على النقائض الأربع لم تكنّ خِدَعاً بل، كانت تلهب إلى عمق الإفتراض، عنيتُ، افتراض الظاهرات والعالم الحسي) الذي ينطوي عليها جيعاً، أشياء في ذاتها. وقد كشف تنازع القضايا المستملّة منها أنّ ذلك الافتراض يقوم على خطا، وقد أدّى بنا من جرّاء ذلك إلى الكشف عن القوام الحقيقي للأشياء من حيث هي موضوعات للحواس. لا يُسعف الديالكتيك الترسندالي إذن، أيّ إسعاف الريبية، بل يُسعف بالأحرى المنهج الريبي الذي يمكن أن يُظهِر فيه مَثلًا على فائدته الكبرى إذا ما تركنا أدلة العقل يقارع بعضها بعضاً بأقصى حريّة على الرغم من أنها لا تعطي في النهاية ما نبحث عنه؛ فعسى أن تعطينا دائماً شيئاً مفيداً يصلح لتصويب أحكامنا.

الفصل الثامن

مبدأ العقل المحض التنظيمي بالنظر الى الأفكار الكسمولوجية

لأنَّ أقصى سلسلة الشروط في العالم الحسي بوصف شيئاً في ذاته لا يُعطى من خملال مبدأ الجملة الكسمولوجي، بـل قد يُقـترَح علينا وحسب في تـراجع تلك السلسلة، فـإن مبدأ العقـل

doktrinal (*)

المحض المذكور، إذا ما صوّبت دلالته على هذا النحو، يحتفظ بمصداقيته الخاصة لا بالطبع كمسلمة لتفكير الجملة بوصفها متحققة في الموضوع بل كمهمة أمام الفاهمة وبالتالي أمام الذات كي تقيم التراجع وفقاً للتهامية في الفكرة، وتتابعه في سلسلة الشروط التي لمشروط معـطي. ذلك أنَّ كل شرط في الحساسية أيُّ في المكان والـزمان، يمكننـا بلوغه في عـرض الظاهـرات المعطاة، سيكون بدوره مشروطاً، لأنَّ هذه الظاهرات ليست موضوعات في ذاتها حيث قيد يوجيد، في أفضل الحالات، اللامشروط إطلاقاً، بل مجرّد تصوّرات أميرية يجب أنْ تحظى دائماً بشرطها في الحدس الذي يعينها من حيث المكان ومن حيث الزمان. فمبدأ العقل ليس أصلاً سوى قاعدة تفرض، في سلسلة شروط الظاهرات المعطاة، تـراجعاً حتى لامشروط مـطلق لا يسمح لـه أن يتوقف قط. فليس هو إذن مبدأ لإمكان التجربة وللمعرفة الأمْبيرية لموضوعات الحواس؛ أعنى ليس مبدأ للفاهمة؛ لأنَّ كل تجربة متضمنة في حدودها (وفقاً للحـدس المعطى)، ولا هو أيضــاً مبدأ إنشــاثي للعقل يهدف إلى توسيع أفهوم العالم الحسى أبعد من كل تجربة عكنة، بل هو بالأحرى مبدأ يجعلنا نتـابع التجـربة ونمـدها إلى أبعـد ما يمكن، ومبـدأ، بموجبـه، يجب أنَّ لا يكون لأيَّ حـد أَمْبِيري مصداقية حدّ مطلق؛ وهو بالتالي مبدأ للعقل يصادر، بوصفه قاعدة، على ما يجب أنْ يحصل من فِعْلنا في التراجع، ولا يُسْتَبق ما هو معطى في ذاته قبل أيّ تراجع. ولذا أسميه مبدأ تنظيمياً للعقل، في حين أنَّ مبدأ الجملة المطلقة لسلسلة الشروط بوصفها معطاة في ذاتها في الشيء (في الظاهرات) مبدأ كُسْمولـوجي انشائي كنت بيّنت لَيْسُه بذلـك التمييز بـالضبط، كي أمنعٌ ما كان سيحصل حتماً من دون ذلك، أي أنْ ننسب (من جـرّاء خِدعـة ترسنْـدالية) واقعـاً موضوعياً لفكرة تستعمل فقط كقاعدة.

أما الآن، فلكيّ نعينً بطريقة مناسبة معنى قاعدة العقل المحض هذه، يجب أولاً أنْ نلاحظ أنّها لا يمكن أنْ تقول ما هو الشيء بل كيف يجب أنْ تقيم التراجع الأمپيري للوصول إلى الأفهوم التامّ للشيء. إذْ في الحالة الأولى ستكون مبداً إنشائياً، ومثل هذا المبدأ ليس ممكناً قط بناءً على العقل المحض، فلا يمكن إذنْ أنْ يكون قصدنا أنْ نقول بذلك: إنّ سلسلة الشروط من أجمل مشروط معطى هي بذاتها متناهية أو لا متناهية ؛ إذْ أنّ بجرد فكرة عن الجملة المطلقة، التي لا تتولد إلا بها، ستفكر، في هذه الحالة، موضوعاً لا يمكن أنْ يعطى في أيّ تجربة، لأنّنا نسب الى سلسلة الظاهرات واقعاً موضوعاً مستقلاً عن التأليف الأمبيري. لا تفعل الفكرة العقلية إذن سوى أنْ تمثي على تأليف تراجعي لسلسلة الشروط، قاعدة بموجبها ينطلق التأليف، بواسطة كل الشروط المنساقة بعضاً تحت بعض، من المشروط إلى الملامشروط على الرغم من أنّه لا يبلغ الشروط المنسروط لا يوجد قط في أي تجربة.

والحال، إنّه يجب أولاً، من أجْل هذه الغاية، أنْ نُعينٌ بدقة تأليف التسلسل بوصف تأليفاً لا يكتمل ذات مرة. ونستخدم عادة في هذا المقصد عبارتين يجب أن تُميّنزا شيئاً ما من دون أن نعرف، مع ذلك، كيف نشير بالضبط إلى أساس هذا التمييز. فالرياضيون يتكلّمون فقط على progressus in infinitum (الفلاسفة) يريدون بدلاً

^(*) تقدم إلى ما لانهاية.

منها أنْ يقبلوا بمصداقية العبارة (progressus in indefinitum وحسب. ومن دون أن أتوقف عند الحذلقة التي أوحت لهؤلاء بمثل ذلك التمييز، ومن دون أن أتوقف أيضاً عند الاستعمال المُثّمِر أو العقيم الذي يستعملونه، أريد أنْ أحاول تعين هذه الأفاهيم تعييناً دقيقاً بالنسبة إلى مقصدي.

يمكن القول، بحق، عن الخط المستقيم: يمكن أن يُملّد إلى ما لا نهاية. والتمييز هنا بين اللانهاية والتقدّم المتتابع على مسافة غير متعينة (progressus m indefinitum) سيكون تمييزاً لا طائل تحته، ذلك أنه على الرغم من أنه من الأصوب عندما نقول: مدّدوا خطاً، أن نضيف in definitum بدل in infintum, لأن العبارة الأولى تعني فقط مدّدوه أبعد ما تريدون، في حين أن الثانية تعني: عليكم أن لا تتوقفوا قط عن تمديده (وهو ما لا يُقصد بالضبط هنا)، إلا أنه عندما لا يدور الكلام إلا على ما يمكن فإن تعبير اللانهاية هو دقيق تماماً؛ لأنه يمكنكم أبداً أن تمدّدوا خطكم إلى ما لا نهاية. والأمر نفسه في كل الحالات التي لا نتكلم فيها إلا على التقدم، أعني على السير من الشرط إلى المشروط؛ وهذا التقدم المكن يذهب إلى اللانهاية في تسلسل أعني على السير من الشرط إلى المشروط؛ وهذا التقدم المكن يذهب إلى اللانهاية في تسلسل المظاهرات. ويمكنكم إنطلاقاً من زوْج من الأجداد أن تستمروا بلا انتهاء تبعاً لخط التناسل المنابط وأنْ تفكّروا أنّ هذا الخط يستمر حقاً بلا نهاية في العالم. ذلك أنّ العقل هنا ليس بحاجة البتة إلى الجملة المطلقة للسلسلة لأنه لا يفترضها كشرط وكمعطاة (datum) بل فقط كمشروط ما، قابل فقط لأن يُعطى (dabile) وأن يُزاد بلا نهاية.

والأمر على خلاف ذلك تماماً في مسألة معرفة إلى أيّ حدّ يمتدّ المتراجع الذي يرتفع في التسلسل من المشروط المعطى نحو الشروط، وما إذا كان يمكنني القول إنه تراجع إلى ما لا نهاية أم مجرد تراجع يمتد إلى مسافة لا تُعينّ (in indefinitum)؛ وما إذا كان بإمكاني بالتالي انطلاقاً من الناس الأحياء حالياً، أنْ أصْعد إلى ما لا نهاية في سلسلة أجدادهم أم أنّ عليّ أنْ أكتفي بالقول إنه مهما صعدتُ لنْ أجد البتّة سبباً أمْبرياً لعد السلسلة محدودة في محلّ ما، بحيث أكون نحولًا ومضطراً معا أنْ أبحث لكلّ جدّ من الأجداد عن أجداده الأبعد أيضاً على الرغم من أنّني لست خولاً أنْ أفترضهم له.

وعليه أقول، إذا كان الـ ((كلّ)) معطى في الحدس الأميري، فإن التراجع يذهب إلى ما لا نهاية في سلسلة شروطه الضمنية. لكن إذا لم يكن معطى سوى طرف واحد من السلسلة وكان على التراجع أنْ ينطلق أولاً من هذا الطرف إلى الجملة المطلقة فلن يكون هناك سوى تراجع ذي نطاق لا يُعين (in idefinitum). وعليه يجب القول، عن انقسام مادة معطاة (جسم) بين حدودها: إنه يذهب إلى ما لا نهاية لأنّ هذه المادة معطاة بأسرها ومن ثمَّ مع كل أجزائها الممكنة في الحدس الأميري. ويما أنّ شرط هذا الـ ((كل)) هو جزؤه وشرط هذا الجزء جزء الجزء وهكذا دواليك، ويما أننا لا نعثر يوماً في تراجع التفكيك هذا على أي طرف لا مشروط (لا ينقسم) لسلسلة الشروط هذه، فإنه لا يوجد في أيّ مكان سبب أمهيري للتوقف في القسمة؛ ليس هذا وحسب بل إنّ أبعد أطراف القسمة التي يجب متابعتها، هي أيضاً معطاة أميرياً، وقبل

^(*) تقدّم لا متعينً

هذه القسمة التصلة، أعني، إن القسمة تدهب إلى ما لا نهاية. وعلى العكس، فإن تسلسل الأجداد، بالنسبة إلى امرىء ما، ليس معطى في جملته المطلقة في أي تجربة ممكنة. لكن التراجع يذهب مع ذلك من كل طرف من هذه السلالة إلى طرف أعلى بحيث لا يمكن أن نجد أي حدّ أميري يقدم طرفاً بوصفه لا مشروطاً بالمطلق؛ لكن بما أنّ الأطراف، التي يمكن أن تقدّم هنا الشرط، ليست معطاة سلفاً في حدس الـ ((كل)) الأمهيري قبل الـتراجع فإنّ هذا التراجع، لا ينهب إلى ما لا نهاية (في قسمة الشيء المعطى) بل يمتدّ إلى بُعْدٍ غير قابل للتعين في البحث عن عدد أكبر من الأطراف التي تصلح كشرط للأطراف المعطاة والتي ليست معطاة بدورها إلا كمشر وطة.

ولا يُعَدُّ التسلسل في أيّ حالة من الحالتين، سواءً في regressus in infinitum أم في -regres sus in indefinitum، معـطى لا متناهيـاً في الشيء. فهذه ليست أشيـاء معطاة في ذاتهـا بل مجـرّد ظاهرات لا تعطى، كمشروطة بعضاً لبعض، إلَّا في التراجع نفسه؛ وعليـه فإنَّ السؤال لا يـدور على معرفة ما إذا كان مقدار كمّ سلسلة الشروط في ذاتها متناهياً أم لا متناهياً، لأنَّها لا شيء في ذاتها، بل عـلى كيف يجب أن نسير بـالتراجـع الأمبيري وإلى أيّ مـدى يجب أن نتابعه. ويجب أن نُقيم هنا تمييزاً مهماً بالنظر إلى قاعدة هذا التقدم. فإذا كان الكل مُعطى أُمْيرياً فإنه من الممكن الرجوع إلى ما لا نهاية في تسلسل شروطه الضمنية. لكن إذا لم يكن معطى، ويتعبير أدقّ، إذا كان عَلَيه أنَّ يعطى أولًا بالتراجع الأمبيري فإنَّه يمكنني فقط أن أقول: إنَّه من الممكن بلا نهاية أنْ نرتفع إلى شروط أعلى بعْد في السلسلة. في الحالة الأولى كـان يمكنني القول: سيـظلُّ هناك أبـداً أطرآف وأطراف معطاة أمهرياً، أكثر مما يمكنني أنَّ أبلغ بالـتراجع (بـالتفكيك)، أما في الحالة الشانية: يمكنني أن أذهب في الـتراجع أبـداً إلى أبعد، لأن ليس هنــاك من طرف معـطى أمْپيريــاً بوصفه لا مشروطاً بالمطَّلق، وإنَّ هناك أبداً طرفاً أعلىءكنِّ بعْد يُعطيني بالتــالي وبالضرورة مجــالأ لأَمْسَتَعلم عنه. في الحالة الأولى كان من الضروري أن أعْثر على عددٍ أكبر من أطـراف السلسلة؛ في الحـالة الشانية، من الضروري أنْ أطلب أبـداً عدداً أكـبر منها، لأنَّـه لا يمكن لأيَّ تجـربـة أنْ تُعطى حداً مطلقاً. ذلـك أنه، إمّا أنْ لا يكون لـديكم أيّ إدراك يُحدّ بـالمطلق تقـدُّمكم فيكون عليكم أنْ لا تحسبوا تراجعكم نـاجزاً، وإمّا لديكم مثـل هـذا الإدراك الـذي يمـدّ سلسلتكم، وعندها لن يمكن لهذا الإدراك أن يكون جزءًا من سلسلتكم التي تمَّ قطعها (لأن ما يَحُـدّ يجب أنْ يكون غتلفاً عن ما يُحَدِّ) وعليكم بـالتالي أن تتـابعوا تـراجعكم نحو هـذا الشرط نفسه، وهكـذا دواليك.

والفصل التالي سيضع هذه الملاحظات، بتطبيقها، في ضوثها الخاص.

الفصل التناسع

في الاستعمال الأمپيري لمبدأ العقل التنظيمي بالنظر الى كل الأفكار الكسمولوجية

بما أنّه لا يوجد، كما بيّنا ذلك مراراً، أي استعمال ترسنْدالي للأفاهيم الفاهمية المحضة ولا للأفاهيم العقلية المحضة. وبما أنّ الجملة المطلقة لسلسلات الشروط في العالم الحسي تستند فقط إلى الاستعمال الترسنْدالي للعقل الذي يطلب تلك التماميّة اللامشروطة لما يفترضه شيئاً في ذاته. وبما أنّ العالم الحسي من جهة أخرى لا يتضمّن شيئاً من هذا القبيل؛ فإنّ الكلام لا يمكن أنْ يدور قط على الكمّ المطلق للسلسلات فيه وعلى ما إذا كان يمكنها أن تكون في ذاتها محدودة أم لا محدودة، بل فقط على إلى أيّ حد يجب أن نصعد في التراجع الأمهيري بإحالة التجربة إلى مشروطها كي لا نتوقف، تبعاً لقاعدة العقل عند أيّ حل لأستلتها غير الحلّ المطابق للموضوع.

لا يبقى إذن أيّ مصداقية للمبدأ العقلي سوى مصداقية قاعدة لتقدَّم تجربةٍ ممكنة وكمّها، بعد أنْ نكون قد بيّنا بشكل وافٍ أن لا مصداقية له قط كمبدأ إنشائي للظاهرات في ذاتها. فإذا أمكن لنا إجلاء ذلك إجلاءً لا شك فيه، سينتهي تماماً تنازع العقل مع نفسه. إذ بهذا الحل النقدي لن يتبدّد التراثي الذي كان يقسمه على نفسه وحسب، بل سينكشف بدلاً منه المعنى الذي فيه يتطابق مع نفسه والذي كان سوءً تأويله السبب الوحيد للتنازع، وإذْ يتحول المبدأ، الذي كان حتى الآن ديالكتيكياً، إلى مبدأ تعليمي. وبالفِعْل، لو أمكن أنْ نتحقّق منه وفقاً لدلالته الذاتية، في تعيين موضوعات التجربة تعييناً ملائماً بأكبر استعمال فاهمي ممكن فيها، لكان ذلك بالضبط كها لو أنّه يعين، شأنه شأن مسلمة من المسلهات، الموضوعات في ذاتها قبلياً (وهو أمر ممتنع بالعقل المحض)، ذلك أنه حتى المسلمة نفسها، بالنظر إلى موضوعات التجربة، استعمال تجربي لفاهمتنا.

ل الفكرة الكسمولوجية حول جملة اجتماع ظاهرات العالم

إن أساس مبدأ العقل التنظيمي هو هنا، كما في المسائل الكسمولوجية الأخرى، هذه القضية: «في التراجع الأميري، لا تجربة بحدٌ مطلق ولا بالتالي بشرط بوصفه لا مشروطاً أميرياً بالمطلق. والسبب هو أنَّ على مثل تلك التجربة أن تتضمن حداً للظاهرات بـلا شيء، أو بالفراغ الذي يمكن أن يصطدم به، بواسطة إدراك، التراجع المُساق حتى ذلك الحد؛ وهو محال.

والحال، إنَّ هذه القضية تعني بالأحرى: إنني في التراجع الأمْبيري لا أصل قط إلَّا إلى شرط

يجب أن يُعدّ بدوره مشروطاً أمهيرياً. وهي تضمن "in terminis هذه القاعدة: مهما بلغ بُعْدَ ما أصل إليه في التسلسل الصاعد يجب عليّ أبداً أنْ أستعلِم عن طرف أعلى من السلسلة سواءً كان يمكن أنْ أعرفه بالتجربة أم لا.

فمن أجل حلّ المشكلة الكُسمولوجية الأولى، لسنا إذن بحاجة إلاّ إلى أنْ نقرَّر أيضاً: هلل يمكنا، في التراجع نحو الكم اللامشروط لكل العالم (من حيث الزمان والمكان)، أن نسمي ذلك الصعود، الذي لا يعرف له حداً البتة، رجوعاً إلى ما لا نهاية أم فقط تراجعاً متابعاً إلى حد لا يُعين (in indefinitum).

وليس مجرد التصوّر الكلي لتسلسل كمل حالات العالم الماضية، وللأشياء الموجودة معاً في الفضاء، ليس سوى تراجع أمْيري ممكن، أفكّره وإنْ بشكل غير متعينٌ بعد، ومنه فقط بمكن أن يتولَّد أَفهوم عن مثل ذلك التسلسل للشروط بصدد إدراك معطى(1). والحال إنَّ ((كلِّ)) العالم ليس لديّ إلا في الأفهوم، وليس قائماً لمديّ قط كـ ((كلّ)) في الحدس. لا يمكن إذن أن أستدل من كمّه على كمّ التراجع وأن أعينُ هذا بذاك، بل على على العكس أن أصْظنع أولاً أفهوماً عن ((كمّ)) العالم بواسطة كم التراجع الأمبيري. لكن، عن هذه الأخير لا أعلم قط شيئاً سوى أن كلُّ طرف معطى من سلسلة الشروط يجب أنَّ أتابعه أيضاً أميرياً نحو طرف أعلى (أبعد)، فـلا يتعين كمّ كل الظاهرات إذن بـذلك تعيّناً مطلقاً، وبالتـالى لا يمكن أن نقول إنّ هـذا التراجـع يذهب إلى ما لا نهاية، لأنَّ ذلك سيعني استباق الأطراف التي لم يصل إليها التراجع بعــد وتصور كميِّتها التي تفوق ما يمكن أن يبْلغه أيُّ تأليفٍ أمْهِيري، وسيكون ذلك تعييناً (وإن بشكل سالب وحسب) لـ ((كمّ)) العالم قبل التراجع، وهو محال. ذلك أنّ العالم ليس معطى لي بأي حدس (في جملته) وبالتالي فإنَّ ((كمَّ)) ــه ليس معطى هو الأخـر قبل الـتراجع. لا يمكننــا إذنَ أنْ نقول أيّ شيءٍ عن ((كمّ)) العالم في ذاته ولا حتى ما إذا كان فيه regressus in infinitum، بل علينا أنّ نبحث عن أفهوم ((كمّـ)) ـ ه فقط بموجب القاعدة التي تعيّن فيه التراجع الأمهـيري. والحال، إنّ هذه القاعدة لا تقول شيئاً سوى هذا: أياً كان البعد الذي نبلغه من تسلسل الشروط الأميرية، يجب علينـا أن لا نسلّم بأيّ حـد مطلق في أيّ محـل، بل علينـا أن نسوق كـل ظاهـرة بوصفهـا مشروطة تحت ظاهرة أخرى بوصفها شرطها، وأن نتابع بالتمالي سيرنما نحو هـذا الشرط، وذاك اك regressus in indefinitum يكن تمييزه، لأنه لا يمين أي كمّ في الشيء، من اك regressus in infinitum بوضوح كاف.

لا يمكنني إذنْ أنَّ أقول، إنَّ العالم لا متناه من حيث الزمن المـاضي أو من حيث المكان. لأنَّ

^(*) في النهاية ,

⁽¹⁾ تسلسل العالم هذا لا يمكن أنْ يكون لا أكبر ولا أصغر من التراجع الأميري الممكن الذي إليه وحده يستند أفهومه، لكن بما أنه لا يمكن لهذا الأفهوم أنْ يعطي لا لامتناهياً متعيناً ولامتناهياً متعيناً (محدوداً بالمطلق) فإنه ينجم بوضوح عن ذلك أنّه، لا يمكننا أنْ نسلم بـ ((كمِّ)) للعالم لا بوصفه متاهياً ولا موصفه لامتناهياً، لأن التراجع (الذي بواسطته نتصوّره) لا يسمح لا بهذا ولا بذاك.

مثل هذا الأفهوم للكمّ، كلا تناو معطى، هو مستحيل أمپيرياً، وبالتالي مستحيل بالمطلق بالنظر إلى العالم كموضوع للحواس. ولن أقول، كذلك، إنّ التراجع، من إدراك معطى نحو كل ما يحدّه في سلسلة سواءً من حيث المكان أم من حيث الزمان الماضي، يـذهب إلى ما لا نهاية، لأنّ ذلك يفترض ((كماً)) لا متناهياً للعالم، ولا إنه متناو لأن الحدّ المطلق هو كذلك مستحيل أمپيرياً. لا يمكنني إذن أنْ أقول أيّ شيء عن كمل موضوع التجربة (عن العالم الحسي) بمل فقط عن التجربة التي بموجها يجب على التجربة أن تقام وتتابع بالتوافق مع موضوعها.

وأوّل جواب عن السؤال الكُسْمولوجي المتعلّق بكمّ العالم، هـو إذن هذا الجـواب السالب: ليس للعالم من بداية أولى، من حيث الزمان ولا من حدّ أقصى من حيث المكان.

إذْ لو كان الأمر على العكس، لكان العالم محدوداً من جهة بزمان فارغ ومن أخرى بمكان فارغ. لكن بما أنّه لا يمكنه، بوصفه ظاهرة أنْ يُحدِّد في ذاته بأي طريقة من الطريقتين، لأن الظاهرة ليست شيئاً في ذاته، فإنه يجب عندئذ أن يكون من الممكن إدراك الحدّ بزمن فارغ بالمطلق أو بمكان فارغ إدراكاً تعطى فيه أطراف العالم هذه في تجربة ممكنة. لكن مثل هذه التجربة مستحيلة لكونها فارغة بالمرة من المضمون. فحدُّ مطلقٌ للعالم هو إذن مستحيل أميرياً وبالتالي مستحيل بالمطلق أيضاً أن

وينجم عن ذلك معاً، هذا الجواب الايجابي: إنّ التراجع في سلسلة ظاهرات العالم كتعينً لكمّ العالم ينذهب in indefinitum، بما معناه أنّ ليس للعالم الحسيّ من كمّ مطلق، بسل إنّ للتراجع الأمّبيري (الذي به وحده يمكن أنْ يعطى لجهة شروطه) قاعدته التي هي التقدّم أبداً من كل طرف في السلسلة، كمشروط إلى طرف أبعد بعد (سواة كان ذلك بواسطة تجربة خماصة أم بالاهتداء بخيط التاريخ أو بواسطة سلسلة المسبّبات والأسباب) وعدم التلكؤ في توسيع الاستعمال الأميري الممكن للفاهمة في أيّ محلّ، وذاك هو الشّغل الخاص والوحيد للعقل في مبادئه.

ولا يُل علينا بذلك أيَّ تراجع أمْهيري متعينٌ يتقدم بلا توقف في ضرب من ضروب المظاهرات: لا يُل علينا مشلاً أنْ نصعد بالإنطلاق من إنسان حيّ إلى أعلى أبداً في سلسلة أجداده من دون أنْ نأمل ببلوغ الزوج الأول، أو أن نتقدم أبداً في سلسلة أجسام العالم من دون أنْ نسلم بشمس أخيرة: بل نُؤمر فقط بالذهاب من ظاهرات إلى ظاهرات حتى وإن كانت هذه الأخيرة لا تقدّم أيّ إدراك متحقق (إذا كان الإدراك بالنسبة لوعينا من درجة أضعف من أنْ يصبح تجربة) لأنها تنتمى رغم ذلك إلى التجربة المكنة.

⁽¹⁾ يلاحط أن الدليل هما مُساق بطريقة مختلفة كليّاً عها سِيقَ به أعلاه الـدليل الـدُغْهائي في نقيض القضية في النقيضة الأولى. هناك كنّا تركنا العالم الحسي، بموجب التصوّر العادي والدغهائي، يُعدّ بمثابة شيء معطى في ذاته من حيث جُملته، قبل أيّ تراجع، وكنا قد أنكرنا عليه بعامة أيّ موصوع متعين في الزمان أو في المكان إن لم يشغل كل الأزمنة وكل الأمكنة. وكانت الحلاصة إذن مختلفة تماماً عن هذه، أي كانت تستخلص لاتناهياً متحققاً للعالم.

كلّ بدءٍ هو في الزمان، وكل حدِّ لما هو محتدِّ هو في المكان. لكنَّ المكان والزمان ليسا إلَّا في العالم المحسوس. وبالتالي فإن الظاهرات هي وحدها منحدَّة في العالم بشكل مشروط، لكن العالم نفسه ليس منحداً لا بشكل مشروط ولا بشكل غير مشروط.

ولهذا السبب بالضبط، ولأنّ لا العالم ولا سلسلة الشروط، بصدد مشروط معطى، بوصفها سلسلة عالمية، يمكن أن يُعطيا كلياً قط، فإنّ أفهـوم ((كمّ)) العالم لا يُعطى إلاّ بالـتراجع وليس بحدس جَمْعيّ سابق عليه. لكن التراجع لا يقوم قط إلاّ في تعيين الكمّ ولا يُعطي بالتالي أفهـوماً متعيناً ولا من ثم أفهوماً لكمّ لا متناه بالنسبة إلى مقياس معين، فهو لا يذهب إذن إلى ما لا نهاية (معطاة نوعاً ما) بل إلى بُعد لا يعين، كي يُقدِّم (للتجربة) كمّا يتحقق بدءاً بذلك التراجع.

اا ـ حل الفكرة الكسمولوجية حول جملة انقسام ((كل)) معطى فى الحدس

عندما أقسم ((كلًا)) معطى في الحدس، فإني أذهب من المشروط إلى شروط إمكانه، وتقسيم الأجزاء "" (subdivisio أو decompositio) هو تراجع في تسلسل هذه الشروط ولا تكون جملة هذا التسلسل المطلقة معطاة إلا إذا كان بإمكان الـتراجع أنَّ يصـل إلى أجزاء بسيطة. لكن في تَفْتيتِ يتتابع دون تقطّع، إذا كانت كلُّ الأجزاء قـابلة للقسمة أبـدأ من جديـد فإن التقسيم، أعنى الــتراجع، سيــذهب من المشروط إلى شروطه ın infinitum، لأن الشروط (الأجــزاء)، متضمَّنة في المُشروط نفسه، وهي أيضاً معطاة بأسرها معه، لأنَّه هـو معطى كليًّا في حـدس محصور ضمن حدوده. ويجب ألا يُسمَى الـتراجع إذن تـراجعاً in indefinitum، وهـو الـتراجـع الذي تسمح به الفكرة الكُسْمولوجية السابقة وحَدْهـا لأنَّه كـان يجب عليَّ أن أذهب من المشروطُ إلى شروطه التي كانت خارجاً عنه، والتي لم تكن معطاة معه في الوقت نفسه، بــل لم تظهــر إلَّا في المراجع الأمبيري. إلا أنه ليس من المسموح البتّة أنْ نقول عن مثل هذا ((الكلّ)) القابل للانقسام إلى ما لانهاية: إنَّه يتقوَّم مما لا يتناهي من الأجزاء. ذلك أنه على الرغم من أنَّ جميع الأجزاء متضمَّنة في حدس ((الكلِّ))، فإن كل الانقسام ليس متضمناً فيه، وهو الانقسام الذي لا يقوم إلَّا في التفتيت النُّتْصِل أو في التراجع نفسـه الذي يحقق بـدءاً السلسلة. لكنْ بما أنَّ هـذا التراجع لا متناه، فإن كيل الأطراف (الأجزاء) التي يصل إليها يتضمنها ((الكل)) المعطى كمجمّعات، هذا صحيح، إلّا أنه لا ينضمّن كل سلسلة الانقسام التي لا تنتهي من التسالي ولا تكتمل ذات مرة ولا يمكنها من ثمَّ أنْ تعرض لا مجموعاً لا متناهياً ولا تركيبهُ في ((كلِّ)) واحد.

وتنطبق هذه الملاحظة العامّة بسهولة فائقة على المكان بدءاً. فكل مكان محدوس في حدوده هو ((كلّ)) من هذا النوع، وأجزاءه في كل تفتيت هي أبداً من جديد أمكنة وهو، بالتالي ينقسم إلى ما لا نهاية.

^(*) بفصل الأجزاء أو بانقسام الجزء على نفسه = تَفْتيته.

وينجم عن ذلك بشكل طبيعي تماماً تطبيق ثانٍ على ظاهرة خارجية محصورة ضمن حدودها (على جسم)؛ فانقسام هذا الجسم يتأسس على انقسام المكان الذي يشكِّل إمكان الجسم ككلّ متدّ. الجسم ينقسم إذن إلى ما لا نهاية من دون أنْ يتقوم، بسبب ذلك، من عدد لا يتناهى من الأجزاء.

ويبدو حقاً: أنّ الجسم، ولأنه يجب أنْ يُتصوَّر كجوهر في المكان، يتميّز من المكان في ما يَخُصَّ قانون الانقسام فيه، لأنه يمكننا أنْ نوافق دائماً على أنّه لا يمكن للتفتيت في المكان أنْ يُزيل ذات مرة كلّ تركيب، إذْ أنّ كل مكان، وليس فيه ما يقوم في ذاته، سيتبدد حينتذ (وهو أمر محال). في حين أنّ الموافقة على أنّه إنْ أُلغي كل تركيب للمادة في الفكر، فلن يبقى شيء قط، لا تبدو قابلة للإنسجام مع أفهوم الجوهر الذي يجب أن يكون أصلاً حاملاً كل تركيب وباقياً في عناصره حتى عندما يُنسَخ اقترانُ هذه العناصر التي تشكل باقترانها في المكان جسماً. لكن شأن ما يسمى جوهراً في المظاهرة ليس شان ما يفكر شيئاً في ذاته بواسطة أفهوم فاهمي محض. فهذا الجوهر ليس حاملاً مطلقاً بل خيل دائم من أخيلة الحساسية، فهو ليس سوى حدس، وفي هذا الحدس بعامة لا يوجد شيء لا مشروط.

والحال، وعلى الرغم من أنَّ لقاعدة التقدُّم إلى ما لا نهاية في تفتيت الظاهرة بوصفها مجرد مالئة للمكان، تطبيقاً لا يشوبه أي شك، فإنّه لا يمكن أنْ يكون لها أيُّ مصداقيةٍ عندما نريد أن نوسِّعها لتطال مجموعة الأجزاء المفصولة بطريقة ما في الـ ((كلَّ)) المعطى، والتي يشكل كـلَّ منها quantum discretum(•)، وإنَّ التسليم بأن على كل جزء في أيِّ ((كلِّ)) مُتَعَضَّ (مُنظَّم) أنْ يكون مُتعضِّياً بدوره ويأننا في انقسام الأجزاء إلى ما لا نهاية نصل على هـذا النحو إلى أجزاء مُصطنعة جديدة أبدأ؛ وبكلمة إن التسليم بأن الـ ((كل)) متعضَّ إلى ما لا نهاية، أمر لا يعقل قط على الرغم من أنّنا نسلّم تماماً بأن أجزاء المادة في انفصالها إلى ما لا نهاية يمكن أنْ تكون متعضّية. لأن لا تناهي انقسام ظاهرة معطاة في المكان يستند فقط إلى أنّ ما هو معطى بالظاهرة، هو قابلية الأنْقسام فقط، أعني مجموعة أجزاء غير متعينة على الاطلاق في حـد ذاتها، في حـين أنَّ الأجزاء نفسها ليست معطاة ومتعينة إلا بالتفتيت، ويكلمة، يستند إلى أنَّ الـ ((كل) ليس يَعْدُ منقسماً في ذاته. وعليه يمكن للانقسام أن يُعين فيه مجموعاً يذهب بعيداً بقدر ما نريد أن نتقدم في تراجع الانقسام. وعلى العكس، فإن الـ ((كلِّ) في جسم متعض ِ منظم إلى ما لا نهاية، يُتصوَّر سلفًا، بهذا الأفهوم بالذات، كجسم مُقسَّم يوجد فيه قبل كلِّ تُراجع للانقسام مجموعة من الأجزاء متعبنة في ذاتها إنما لا متناهية. وهو ما به نشاقض أنفسنا لأنشأ ننظر إلى هـذا البَّسْط اللامتناهي بوصف تسلسلًا لا يمكن إنْجازه قط (لا متناهياً)، ونحسبه مع ذلك بمثابة نـاجز في مجموعه. فالانقسام اللامتناهي لا يدل على النظاهرة إلا بوصفها (معم) quantum continum ولا ينفصل عن

 ^(*) كماً متميزاً... (فَصْل الأجزاء بعضاً عن بعض يعطي أجزاء مستقلة أو عناصر لا يمكن أن تتعدد إلى ما لانهاية). (م. و).
 (**) كباً متصلاً.

مل المكان لأن في هذا المل إنما يقوم مبدأ قابلية الانقسام اللامتناهي. لكن عندما بحسب شيء ما بمثابة ("quantum discretum تكون مجموعة الوحدات متعينة فيه، فهي تساوي دائماً إذن عدداً ما. فليس هناك إذن سوى التجربة لتُقرِّر إلى أيّ حد يمكن للتنظيم أن يذهب في جسم متعضُ وحتى عندما لا تصل التجربة بيقين إلى أيّ جزء غير منظم، فإن على هذا النوع من الأجزاء أن يقوم على الأقل في التجربة الممكنة. لكن، ليس من شأن التجربة معرفة إلى أيّ حد يمتد التقسيم الترسندالي لظاهرة بعامة، إلا أنَّ مبدأ العقل يريد أنْ لا نحسب التراجع الأمهيري في فصل ما هو ممتد وفقاً لطبيعة الظاهرة تراجعاً منجزاً بالمطلق.

ملاحظة ختامية حول حل الأفكار الترسندالية الرياضية وإلماع إلى حل الأفكار الترسندالية الدينامية

بتقديمنا نقضية العقل المحض من خلال كل الأفكار الترسندالية في لوحة، وبإظهارنا أساس هذا التنازع والوسيلة الوحيدة التي ترفعه، والتي تقوم في إعلان الزعمين المتضادين خاطئين، قدّمنا في كلّ مرة الشروط بوصفها مُنتمية إلى مشروطها وفقاً لعلاقات المكان والزمان، وذاك هو الإفتراض العادي للفاهمة البشرية العامية، وإليه يستند ذلك التنازع بأسره. ومن هذا المنظار، كانت جميع التصورات الديالكتيكية لله ((جُملة)) في تسلسل الشروط وصولاً إلى مشروط معطى، من صنف واحد من صوب إلى صوب. كان هناك دائهاً سلسلة يقترن فيها الشرط بالمشروط بوصفه طرفاً فيها، حيث كانا إذن من الصنف نفسه، لأنه كان على التراجع الآيفكر قط كناجز، أو كان يجب في حال حصل ذلك أنْ يكون الطرف المشروط في ذاته قد عُدَّ خطأ بمثابة الطرف الأوّل، وبالتالي بمثابة لامشروط. فلم يكن ما ننظر إليه في الحقيقة هنو الشيء أيْ المشروط، بل الأوّل، وبالتالي بمثابة لامشروط، فقط بقطع العقدة كلياً، تقوم في أن العقل كان يُلبِس الفاهمة بالإمكان حلها بأي تسوية، بل فقط بقطع العقدة كلياً، تقوم في أن العقل كان يُلبِس الفاهمة لباساً إمّا طويلاً جداً وإمّا قصيراً جداً، بحيث لمْ يكنْ يُكنها قط أنْ تساوى فكرته.

وقد أهملنا هنا تمييزاً ماهوياً بين الأشياء، أعني بين الأفاهيم الفاهمية التي يطمح العقل إلى رفعها حتى الإنكار؛ وهو التمييز القائم، حسب لوحتنا السابقة عن القولات، بين كل اثنتين منها: تلك التي تشير إلى تأليف دينامي. وقد كان بإمكاننا أنْ نُهمل هذا التمييز جانباً حتى الآن، إذْ مثلها كنّا نبقى دائهاً، في التصور العام لكلً الأفكار الترسندالية، بين الشروط في الظاهرة وحسب، كذلك كنّا نكتفي، في الفكرتين الرياضيتين الترسنداليتين، بالموضوع في الظاهرة. أما الآن وقد وصلنا إلى الأفاهيم الدينامية للفاهمة من حيث عليها أنْ تتفق مع فكرة العقل. فإنّ هذا التمييز يُصبح مهمًا ويفتح لنا أفقاً جديداً تماماً للنظر في الدعوى التي زجّ فيها العقل. وكانت هذه الدعوى قد نُحيت سابقاً لأمّا كانت تقوم من الجهتين على افتراضات خاطئة، أمّا الآن، وقد صار من المكن ربّا،

افتراضٌ قدَّ يتعايش مع ادَّعاء العقل في الحقيقة الدينامية، فيإنَّه بمكن لهذا النزاع، من َوجهة النظر هذه، ويفعل أن القاضي يَسدَّ نقص المبادىء الحقوقية التي يجهلها الجانبان، أن يُسوَّى بمصالحة تُرضى الفريقين؛ وهو أمر كان مستحيلًا في التنازع القائم في النقيضة الرياضية.

إن سلسلات الشروط، من حيث ننظر إلى اتساعها لنرى ما إذا كانت مناسبة للأفكار أم كبيرة جداً عليها أم صغيرة جداً، هي بالطبع متجانسة كلها. إلا أنّ الأفهوم الفاهمي الذي يؤسس هذه الأفكار يتضمن: إمّا مجرد تأليف للمتجانس (ما يُفترض في كلَّ كمّ سواءً في ما يمكن أنْ يسمح به تركيبه أم في تقسيمه) وإما أيضاً تأليفاً للمتنافر يمكن أنْ يَظهر على الأقلَّ في التأليف الدينامي، سواء كان تأليفاً للربط السببي أم تأليفاً للضروري مع العرضي.

وعليه فإنّه لا يمكن، في التأليف الرياضي لسلسلات الظاهرات، إدخالُ أيَّ شرط سوى الشرط الحسيّ، أعني الشرط الذي هو نفسه جزء من السلسلة، في حين أنّ التسلسل الدينامي للشروط الحسية يسمح أيضاً بشرط غير مجانس، وليس جزءاً من السلسلة، بل شرط محض معقول يقوم خارج السلسلة، مما يرضي العقل ويضع اللامشروط في مقدَّمة الظاهرات من دون أن يُخلُخِل بذلك تسلسل الظاهرات التي تبقى مشروطة دائماً، ومن دون أن يكسره بما يضاد مادىء الفاهمة.

لكن، من جرّاء أنّ الأفكار الدينامية تسمح بشرط للظاهرات من خارج سلسلتها، أعني بشرط ليس هو نفسه ظاهرةً، يحصل شيء غتلف كلياً عن نتيجة النقيضة الرياضية. بمعنى، إن هذه كانت تؤدي إلى وجوب اعلان الزعمين الديالكتيكين المتضادين خاطئين معاً، في حين أنّ ما هو مشروط بشكل شامل في السلسلات الدينامية، وما لا ينفصل عنها من حيث هي ظاهرات، وما يقترن بشرط غير مشروط أمبيرياً إنّا أيضاً غير حسي، يُرضي من جهة الفاهمة ومن جهة أخرى العقل(أ). وفي حين تتهافت الأدلّة الديالكتيكية التي تبحث بهذه الطريقة أو تلك عن الجملة المطلقة في بجرد ظاهرات، فإنّ القضيّتين العقليتين في دلالتها المصوّبة على هذا النحو يمكن أنْ تكونا صادقتين معاً. وهذا الأمر لا يمكن أنْ يحصل البتة في الأفكار الكسمولوجية المتعلقة بمجرد الوحدة الرياضية اللامشروطة لأنّنا لا نعثر في هذه الأفكار على أي شرط لسلسلة.

III ـ حل الأفكار الكسمولوجية حول جملة اشتقاق احداث العالم من أسبابها

لا يمكن أنْ نفكِّر، بالنظر إلى ما يحصل، إلَّا نوعينْ من السببيَّة، واحدة وفقاً للطبيعةوأخرى

أ) ذلك أن الفاهمة لا تسمح قط، في الظاهرات، شرط هو نفسه لامشروط أمپرياً. لكن إدا كان بإمكانسا أن نتصور للمشروط (في الظاهرة) شرطاً معقولاً لا ينتمي إذن كطرف إلى سلسلة المظاهرات، من دون أن يكسر في شيء تسلسل الشروط الأمپرية، فإنّ مثل هذا الشرط يمكن أنْ يُسلَّم به بوصفه لامشروطاً أمپرياً. بحيث لا يتولد عن ذلك قط أي قطع للتراجع الأمپري المتصل.

بناءً على الحرية. الأولى هي اقتران حالة بحالة سابقة تليها بموجب قاعدة في العالم المحسوس. لكن، بما أنّ سببيّة الظاهرات تستند إلى شروط زمنية، وبما أنّ الحالة السابقة لم تكن لتولّد مسبّباً يرى النور لأوّل مرة في الزمان لو كانت قائمة دائماً، فإن سببية سبب ما يحدث أو يتولّد تكون هي الأخرى قد تولّدت أيضاً وتحتاج بدورها وفقاً للمبدأ الفاهمي إلى سبب.

وعلى العكس، أفهم بحرية، بالمعنى الكُسمولوجي، قدرة الواحد على أنْ يبدأ من ذاته حالة لا تخضع سببيتها بدورها إلى سبب آخر يُعينها من حيث الزمان وفقاً لقانون الطبيعة. فالحرية بهذا المعنى فكرة ترسندالية محضة لا تتضمن بدءاً أي شيء مستمد من التجربة، ولا يمكن لموضوعها ثانياً، أنْ يعطى بتعين في أيّ تجربة، لأنّ: «كل ما يحصل يجب أن يكون له سبب» و وسببية السبب التي هي نفسها حاصلة أو متولّدة، يجب أن يكون لها بدورها سبب»: قانون كلّ، بل قانون إمكان كل تجربة؛ وبه يتحوّل كامل حقل التجربة، وباعداً ما بتعد، إلى جملة من مجرد طبيعة. لكن، بما أنه لا يمكننا على هذا النحو أنْ نتوصّل إلى اكتشاف أيّ جملة مطلقة للشروط في العلاقة السببية، فإن العقل يبتدع فكرة عن تلقائية يمكن أنْ تبدأ من نفسها الفِعْل، من دون أنْ يكون قد سبقها سبب آخر ليُعينها بدورها للفِعْل وفقاً لقانون الإقتران السببيّ.

وما تجدر ملاحظته بخاصة، هو أنّه، على هذه الفكرة الترسندالية للحرية، يتأسّس أفهوم الحرية العمليّ. وأنّ هذه الفكرة هي التي تشكّل، أصلًا، آن الصعوبات التي أحاطت دائماً بمسألة إمكانها. فالحرية بالمعنى العملي هي استقلال الارادة عن إلزام نزوات الحساسية، ذلك أنّ الإرادة تكون حسِّية من حيث هي عِرْضَة للانفعال (بحوافز الحساسية)، وتدعى حيوانية (rium brutum عندما تكون عِرْضة للاضطرار. والحق إن الارادة البشرية هي arbitrium عندما تكون عِرْضة للاضطرار. والحق إن الارادة البشرية هي sensitium (مهرورياً، بل إنّه يوجد في الإنسان قدرة على أنْ يُعينُ نفسه بنفسه بالاستقلال عن إلزام النزوات الحسة.

ونرى بسهولة، أنّه لو كانت كلّ سبية في العالم الحسي طبيعة وحسب، لكان كل حادث يتعين بآخر في الزمان وفقاً لقوانين ضرورية، وأنّ نَسْخ الحرية الترسندالية بالتالي، وبما أن الظاهرات من حيث تُعين الارادة يجب أنْ تجعل كل فعل ضرورياً بوصفه نتيجتها الطبيعية، هو معاً نَسْخَ لكل حرية عملية. لأن هذه، تفترض شيئاً كان يجب أنْ يحصل على الرغم من أنّه لم يحصل، وتفترض أنّ سببه في الظاهرة لم يكن بالتالي معيّناً إلى درجة تمنع قيام علية في إرادتنا قادرة على أن تحيث وتأثيرها، أمراً معيناً في نسق الزمان وفقاً لقوانين أم يرية، وأن تبدأ بالتالي، من ذاتها كليّاً، سلسلة أحداث.

^(*) ارادة حسة

^(**) ارادة حرة، (ممعى، إن الارادة الحسية إما أنْ تكون حيوانية أي معرضة للإلزام بنروات حسية وإمًا حرة أي عير معرضة لذلك. والإرادة البشرية حرة. (م. و)

يحصل هنا إذن، ما يُصادَف بعامّة في تنازع للعقل الذي يغامر وراء حدود التجربة الممكنة، أعني إنَّ المشكلة ليست أصلًا، فسيولوجية بـل ترسنْدالية. وعليه، صحيح أنَّ مسألة إمكان الحرية تُهمِّ السيْكولوجيا، إلاّ أنَّه لا يـوجد سـوى الفلسفة الـترسنْداليـة لكيَّ تهتم بحلها، لأنها تستند إلى أدلة ديالكتيكية لِلعقل المحض وحسب. لكنْ لِجعل هذه الفلسفة قادرة على أنْ تعطي عن المسألة جواباً مُـرضياً لا يمكن أن يُرفض، يجب عليُّ أن أحـاول بدءاً أن أعـين، بملاحـظة، تعييناً أكثر دقة، المنهج الذي يجب أنْ نتبعه في هذه المسألة.

لو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها، ولو كان المكان والزمان بالتالي صوراً لـوجود الأشيـاء في ذاتها، لكانت الشروط والمشروط تنتمي أبداً كأطراف إلى سلسلة واحدة بعيَّنها، ولنتج عن ذلـك وفى الحالة الحاضرة أيضاً، النقيضة المشتركة بين كلّ الأفكار الترسنداليـة. أعني، لكان عـلى تلك السلسلة أنْ تكون حتماً كبيرة جداً أو صغيرة جداً على الفاهمة. لكنَّ أفاهيم العقل الدينامية التي نهتمُّ بها في هذا الرقم، والرقم الذي يليه، تمتاز بهذا: لأنَّه لا شغل لها بشيء بوصفه كمَّا بل فقط بوجوده، فإنه يمكننا أيضاً أنْ نصرف النظر عن كمّ سلسلة الشروط كي لا ننظر فيها إلّا إلى علاقة الشرط بالمشروط الدينامية؛ بحيث نصادِف، في مسألة الطبيعة والحرية، صعوبة معرفة هل الحرية بعامة ممكنة فقط، وهل يمكنها، إنْ كانت ممكنة، أن تتلاءم مع كلية القانون الطبيعي للسببية. وبالتالي، هل القضية التالية هي قضية شرطية منفصلة بدقَّة: كل مسبَّب في العالم يجب أنْ يصدر إمّا عن الـطبيعة وإمّـا عن الحريّـة وإمّا يمكن بـالأحرى لـلاثنتينْ، في صَلة مختلفـة، أنْ تفعيلا معاً في حيادث واحد بعينيه: وصحة هيذا المبدأ القيائل بيترابط كل أحيداث العالم الحسي تبرابيطاً ا شاملًا وفق قوانين الطبيعة الشابتة سبق أن أثبتت بقوة، بوصف مبدأ للتحليلات الترسنـدالية لا يحتمل أيّ عبث. فالمسألة تنحصر إذن في معرفة هل يمكن للحرية أنّ توجـد على الـرغم من هذا المبدأ، وبالنظر إلى المسبّب نفسه المذي يتعين وفقاً للطبيعة أم أنَّه يجب استبعادها نهائياً بتلك القاعدة التي لا تُّنتهك. وافتراض الواقعية المطلقة للظاهـرات، وهو افـتراض عاميّ إنَّــا تُخادع، يُظهر هنا فوراً سوء تأثيره في تشويش العقل. إذ لوكانت الظاهرات أشياء في ذاتها لما كان هناك من وسيلة لإنقاذ الحرية. فالطبيعة ستكـون السبب التامّ والمعـينُ في ذاته لكـل حدثٍ، تعيينـاً وإفياً، وسيكون شرط كلّ حـدث متضمناً فقط في سلسلة الـظاهرات الخـاضعة مـع مسبّباتهـا بالضرورة لقانون الطبيعة؛ وعلى العكس، إذا لم نحمل النظاهرات إلاّ عبلي ما هي عليه بالفعل من دون زيادة، أعني لا كأشياء في ذاتها بل كمجرد تصورات تترابط وفقًا لقوانين أمبيرية، فإنَّه سيجب أن بالنظر إلى عليَّتها بظاهرات على الرغم من أنَّ معلولاتها تظهـر ويَمكن أنْ تتعـينٌ من حيث تظهـر بظاهرات أخرى. وستكون بذلك مع علّيتها خـارج السلسلة، في حين أنّ معلولاتهـا ستوجـد في سلسلة الشروط الأمپيرية. يمكن للمعلول إذنَّ أن يُعدُّ معلولًا حراً بـالنظر إلى علَّتـه المعقولـة وأن يُعدُّ في الوقت نفسه مع ذلك، بالنظر إلى الظاهرات، كنتيجة لها وفقاً لضرورة الطبيعة. وقد يبدو هذا التمييز المعروض بطريقة عامّة وبجرّدة كلياً، في غايـة الحذّلقـة والغموض إلّا أنّـه سيتّضح في التطبيق. وقد أردتُ، هنا، فقط أنْ أُدلي بهذه الملاحظة: بما أن الترابط الكلِّي، لكل الـظاهرات في إطار الطبيعة، هو قانون تمتنع مخالفته، فإنّ هذا القانون سيقلب بالضرورة كل حريّة لو أردنـا أن نَتشبث بعنـاد بواقعيـة الظاهـرات. ولذا لم يتـوصّلْ أولئـك، الـذين يتبعـون في ذلـك الـرأي العامى، إلى أن يُوفّقوا، ذات مرة، بين الحرية والطبيعة.

امكان العلية بحرية بما يتفق مع القانون الكلى للضرورة الطبيعية

أسمّي ذاك الذي ليس بظاهرة في موضوع الحواس، معقولًا. وعليه، إذا كان ذاك الذي يجب أنْ يُعـدّ ظاهـرة في العالم الحسي، لـه في ذاته، بـالإضافـة إلى ذلك قـدرة ليست موضـوعـاً للحدس الحسى بل تمكنَّه من أنَّ يكون عِلَّة للظاهرات، فإنَّه يمكن أنْ ننظر إلى علَّية هذا الكائن من جهتين: كعلية معقولة وفقاً لفعلها من حيث هو شيء في ذاته، وكسببيّة محسوسة وفقاً لمسبّبهما من حيث هـ و ظاهـرة في العالم الحسيّ. ونصـطنع بنـاءً عليه أفهـوماً أمّْهِـبرياً عن قـدرة مثل هـذا الفاعل، وأفهوماً ذهنيـاً عن علَّيته، ويلتقي الأفهـومان معـاً في أثر واحــد بعينه. وهــذه الطريقـة المزدوجة في تفكير قدرة موضوع الحواس لا تُناقض أيّاً من الأفاهيم التي نكوّبها عن الظاهرات والتجربة المكنة، إذْ بما أنَّ على هذه الظاهرات، من حيث ليست أشياء في ذاتها، أن تجد أساساً لها في موضوع ترسندالي يُعيِّنها كمجرد تصورات، فإنَّ لا شيء يمنع من أنْ نَنسب إلى هذا الموضوع التِّرسنْدالي بالإضافة إلى الخاصيَّة التي من خلالها يظهر، علية ليست ظاهرة، على الرغم من أنَّ معلولهـا يُصادف في الـظاهرة. لكنْ يجب أنْ يكـون لكلِّ علة فـاعلة طبعاً، أعنى قــانــونــأُ لعلَّيتها من دونه لا يمكنها أنْ تكون عِلَّة قط. وهكذا يكون لـديُّنا، عن فـاعل من العـالم الحسي، أولاً، طبع أميري به تُتّخذ أفعاله من حيث هي بأسرها ظاهرات، في الترابط مع ظاهرات أخرى وفقاً لقوانين الطبيعة الثابتة ومن حيث يمكنهـا أنْ تُشتّق من هذه الـظاهرات كـما لوكـانت شروطها، وأن تُربط معها إذن مُؤلِّفة أطرافاً في سلسلة وحيدة في نظام الـطبيعة؛ وسيكـون علينا ثانياً، أن نَقِرٌ للفاعل بطبُع معقول، به يكون علَّة لتلك الأفْعال بوصفها ظاهرات حقاً، إلَّا أنَّه لا يخضع هو لأيّ شـرطٍ من شروط الحساسيـة وليس هو نفسـه ظاهـرة. ويمكن أن نُسمَّى الأول طبع هذا الشيء في الظاهرة والثاني طبّع الشيء في ذاته.

ولن تكون هذه الذات الفاعلة إذن خاضعة من حيث طبعها المعقول لأي شرط زمني، لأن الزمان هو شرط الظاهرات وحسب، لا الأشياء في ذاتها. وفيها لم ينشأ ولن يَفْنى أيَّ فِعْل، ولن يكون بالتالي، خاضعاً لقانون أي تعين زمني، وقانون كل ما هو متغير، أعني لقانون: كل ما يحصل يجد سببه في ظاهرات (الحال السابقة). وبكلمة، إنّ العلية من حيث هي ذهنية لا تدخل قط في سلسلة الشروط الأميرية التي تجعل الحدث ضرورياً في العالم المحسوس. وصحيح أنّه لن يُحكن للطبع المعقول أنْ يُعرف بلا توسط، لأنه لا يمكننا أنْ نُدْرِك أيّ شيء إلا من حيث يَظهر، إلا أنّه يجب أنْ يُفكر وفقاً للطبع الأميري بنفس الطريقة التي يجب بها علينا أن نعطي بعامة في التفكير موضوعاً ترسندالياً كأساس للظاهرات على الرغم من أننا لا نعلم في الحقيقة شيئاً عما هو في ذاته.

وسيكون ذلك الفاعل إذن حسب طبعه الأميري، كظاهرة، خاضعاً للربط السببي بمـوجب كل قوانين التعيين، ولن يكـون بهذا المعنى سـوى جزء من العـالم المحسوس، فتصـدر مسبباته، كأي ظاهرة أخرى من الـطبيعة حتماً. وكما تؤثر فيه الـظاهرات الخارجية، وكما يُعرف طبعه الأميري، أعني قانون سببيته، بالتجربة، كذلك أيضاً يجب أن يكون بالإمكان تفسير كل أفعاله بموجب قوانين الطبيعة، ويجب أن يوجد كل ما هو لازم لتعيينها الكامـل والضروري، في تجربة عكنة.

لكن، يجب أن يعلن الفاعل نفسه حسب طبعه المعقول (على المرخم من أنه ليس بوسعنا حقاً أن يكون لدينا سوى أفهومه العام) حرًا من كل تأثير للحساسية، ومن كل تعين بالظاهرات؛ وبما أنه لا شيء بحصل فيه من حيث هو تومينا لأنّ ليس فيه أي تغيّر يستلزم تعيناً زمنياً دينامياً، ولا بالتالي أيّ إقتران بالظاهرات بوصفها أسباباً، فإن هذا الكائن الفاعل سيكون في أفعاله مستقلاً ومتحرّراً من كل ضرورة للطبيعة كتلك التي توجد فقط في العالم المحسوس. وسيكون دقيقاً تماماً القول عنه إنه يبدأ من ذاته معلولاته في العالم المحسوس من دون أن يبدأ الفعل فيه، وسيكون ذلك صحيحاً من دون أن يكون على المعلولات أن تبدأ من ذاتها في العالم الحسوس من دون أن يبدأ المي لأنها ستكون فيه دائماً متعينة من قبل بالشروط الأمهيرية في الزمن المتقدم، إنما فقط بواسطة الطبع الأمهيري (الذي هو مجرد ظاهرة للطبع المعقول)، ولن تكون ممكنة إلا بوصفها استمراراً لسلسلة الأسباب الطبيعية. وعليه ستوجد الطبيعة والحرية معاً، وكل واحدة بمدلولها الكامل، من دون أيّ تنازل في الأفعال نفسها حسب ما إذا قربناها من علّتها المعقولة أو من سببها المحسوس.

ايضاح للفكرة الكسمولوجية عن الحربة في ربطمًا مع الضرورة الطبيعية الكلية

رأيتُ من المستحسن أن أرسم، أولًا، الخطوط العريضة لحلّ مشكلتنا الترسندالية. من أجل أن يُكننا أن نتّبع بطريقة أفضل درب العقـل في حلّها. ونـريد الآن أن نُبـينَ آنات حلّهـا المهمّة، ونرى إلى كل واحد منها بخاصة.

فقانون الطبيعة القائل: إن كل ما يحصل له سبب، وإن سببية هذا السبب، أعني الفعل، من حيث يتقدّم في الزمان، ومن حيث لا يمكنه بالنظر إلى المسبب المتولّد أن يكون قد كان منذ الأزل، يجب أن يكون قد حصل هو أيضاً وأن يكون له أيضاً، بين الظاهرات، سببه الذي به يتمينً: فقانون الطبيعة هذا، الذي به يمكن للظاهرات بدءاً أن تُشكّل طبيعة وأن تقدّم الموضوعات للتجربة، هو قانون فاهمي لا يُسمح بالانحراف عنه تحت أيّ ذريعة، ولا تُستثنى منه أيّ ظاهرة أينها كان، وإلّا وضعناها خارج كل تجربة ممكنة وفرقناها بذلك عن كلّ موضوعات التجربة الممكنة كي نجعل منها مجرد أيس فكرى وخرافة.

لكن على الرغم من أننا لا نرى هنا إلا إلى سلسلة من الأسباب لا تسمح بأي جملة مطلقة في المتراجع نحو شروطها، فإن هذه الصعوبة لا تُعيقنا لأنّه سبق أنْ ذُلِّلت في الحكم العام على النقيضة التي يقع فيها العقل عندما يسعى إلى اللامشروط في سلسلة الظاهرات. فإذا كنّا نريد أن ننساق بخداع الواقعية الترسندالية، فإنّه لنْ يبقى عندها لا طبيعة ولا حرّية. والمسألة الوحيدة هنا هي معرفة ما إذا كان من الممكن، مع عدم الاعتراف إلا بضرورة للطبيعة في كامل سلسلة كلّ الأحداث، أن ننظر أيضاً إلى هذه الضرورة، التي ليست من جهة سوى بحرّد مسبّب طبيعي، بوصفها من جهة أخرى معلولاً صادراً عن حرية، أو ما إذا كان ثمّة تناقض صارم بين هذين الضربين من السببية

لا يمكن أنْ يوجد بالتأكيد، بين الأسباب في الظاهرة، أي شيء يستطيع أن يبدأ بالمطلق ومن ذاته سلسلة. وكل فِعْل ، بوصفه ظاهرة، ومن حيث يولِّد حدثاً هو نفسه حدث أو أمر يحصل، ويفترض حالة أخرى يوجد فيها سببه. فكل ما يحصل ليس سوى استمرار للسلسلة التي ليس أيّ بدء متولِّد في ذاته بمكناً فيها. وكلّ أفعال الأسباب الطبيعية في تتالي الزمان هي إذن بدورها مسببات تفترض أسبابها في تسلسل الزمان أيضاً. ويجب أن لا ننتظر فعلاً أصلياً لاقتران الظاهرات السببي، عنه بحصل أمر لم يكن من قبل.

لكن، هل من الضروري، إذا كانت المسببات ظاهرات، أن تكون أيضاً سببية سببها، الذي هو نفسه ظاهرة، أميريّة حصراً؟ أم أنّه بالأحرى من المكن، على الرغم من أنّ كل مسبّب في الظاهرة يستلزم أنْ يكون مقترناً بسببه بجوجب قوانين السببيّة الأميرية، أنْ تكون هذه السببيّة الأميرية نفسها، ومن دون أنْ نكسر في شيء ترابطها مع الأسباب الطبيعية، معلولة لعلّة لا أميرية بل ذهنية؟ أعني لفعل أصلي لعلّة ليست، بالنظر إلى الظاهرات، ظاهرة إذنْ بل معقولة من حيث قدرتها تلك، على الرغم من أنّه يجب أنْ تُعلّد تبابعة كلياً للعالم المحسوس كحلقة في سلسلة الطبعة.

نحن بحاجة إلى مبدأ السببية في ما بين الظاهرات، لنستطيع أن نبحث ونقدّم للأحداث الطبيعية شروطاً طبيعية، أعني أسباباً في الظاهرات. فإذا كان كل ذلك مسلّماً به من دون أيّ استثناء يُضْعِفُه، فإنّ الفاهمة، التي في استعالها الأمپري لا ترى سوى طبيعة في كل الأحداث، والتي لها كل الحق بذلك، لديها كل ما يمكن أنْ تستازمه التفسيرات الفيزيائية لتتابع دربها من دون عائق. والحال إن التسليم بانه يوجد أيضاً بين الأسباب الطبيعية علل ذات قدرة محض معقولة، وحتى وإنْ كان هذا التسليم مجرد خرافة، لا يضير الفاهمة في شيء، لأن ما يُعَينُ تلك القدرة على الفعيد لا يستند قط إلى شروط أمپيرية، بل إلى مجرد دواعي فهمية، إنما من حيث يكون في هل هذه العلّة في الظاهرة مطابقاً لكلّ قوانين السببية الأمپيرية. ذلك أنَ الذات الفاعلة بوصفها «وصفها» ومعمد الطبيعة في تبعيّة لا

^(*) علة في الظاهرات.

تنفصم لكلِّ أفعالها؛ إلَّا أن ظاهرات هذه الذات (مع كـل سببيتها في النظاهرة) ستتضمن بعض الشروط التي يجب أن تُعـد شروطاً محض معقـولة إن شئنــا الصعـود من المـوضـوع الأمـپـيري إلى الموضوع الترسندالي. لأنه إذا كنا نتبع قاعدة الطبيعة فقط في ما يمكن أنَّ يكون سبباً بين الظاهرات، فلن يضايقنا ما يجب أن يُفكِّر، في الذات الترسندالية التي نجهلها أمپيرياً، بوصف أساسـاً لتلك الظاهرات ولترابطها. ولا يُهمّ هذا الأساس المعقول المسائل الأمبيرية في شيء، فهو لا يخص سوى التفكير في الفاهمة المحضة. ومم أنَّ نتائج هذا التفكير وذلك الفعل للفاهمة المحضة، تـوجـد في الظاهرات، فإن ذلك لا يُقلِّل في شيء من وجوب تفسير الظاهرات بسببها في الظاهرة تفسيراً تاماً بموجب القوانين الطبيعية، لأننا ننْصاع إلى طبعها محض الأمسيري بوصف مبدأ التفسير الأعلى، ونهمل، كمجهول، الطبُّع المعقول الذي هو العِلَّة الترسنْدالية للطبُّع الأول إهمالًا كليًّا، باستثناء وضعه من حيث يشير إليه طبعه الأمهيري بوصفه سمته المحسوسة. ولُنطبُّقُ ذلك عـلى التجربـة: فالإنسان ظاهرة من ظاهرات العالم المحسوس، وهـ و بهذا المعنى سبب من أسبـاب الطبيعـة، يجب أنْ تخضم سببيَّته للقوانين الأمْبيرية، وبوصفه كذلك يجب أنْ يكون له إذنْ، طبْـع أمبيري، شأنه شأن كلُّ أشياء الطبيعة الأخرى. ونلاحظ هذا الطبُّع بـالملكات والقــدرات التي يُظهــرها في مسبّباته. وفي حين ليس لدينا في الطبيعة الجامـدة أو الحيوانيـة وحسب، أيُّ سبب يجعلنا نتصـوّر قدرة مشروطة غير تلك المشروطة بطريقة حسية وحسب، فإنَّ الانسان الذي لا يعرف الطبيعة إِلَّا بِالحَواسِ، يَعْرَفُ نَفْسُهُ أَيْضًا بَمِجَّرُدُ إِبْصَارَ، وَذَلَكُ فِي الْأَفْعَالُ وَالتَّعْيُنَاتَ البَّاطَّنَةُ التي لا يمكن أنْ يحسبها قط في عداد انطباع الحواس حقاً. وصحيح أنه، من جهة، ظاهرة بالنسبة إلى نفسه، إِلَّا أَنَّهُ أَيْضًا، من جهة أخرى، أعنى بالنظر إلى قدرات معينة، موضوع محض معقول، لأنَّ فِعْلُهُ لا يمكن أنَّ ينسب قط إلى تلقَّى الحساسية. ونُسمَّى هـذه القدرات فــاهمة وعقــلًا؛ ويمتاز الأخـير بخاصة عن كلّ الملكاتِ المشروطة أمْهيرياً امتيازاً خاصًا ومرموقاً، لأنَّه لا يَفحص مـوضوعـاته إلاّ وفقـاً لأفكار، ولأنـه يُعينَ بـالتالى الفـاهمة التي تستعمـل أفاهيمهــا (بما فيهــا المحضــة) استعمــالأ أمبيرياً.

والحال، إنّه ينجم بوضوح أنّ العقل ذو عِليّة، أو أننا نحن، على الأقل، نتصوّر فيه مثل هذه العلّية، وذلك عن الأوامر" التي نتخلها قواعد في كلّ ما هو عملي للملكات الفاعلة. فالوجوب يعبر عن نوع من الضرورة، هو الاقتران بمبادىء اقتراناً لا يوجد في أيّ مكان في الطبيعة. ولا يمكن للفاهمة أنْ تعرف عن الطبيعة إلاّ ما هو وما كان وما سيكون، ويستحيل أنْ يجب على شيء أن يكون فيها بخلاف ما هو عليه بالفعل في كل تلك العلاقات الزمنية، بل إن الوجوب لن يكون له أيّ دلالة إطلاقاً عندما لا يكون أمام ناظرينا سوى مجرى الطبيعة. ولا يمكننا أن نسأل ماذا يجب أن يكون في الطبيعة مثلها لا يمكننا أنْ نسأل أيّ خصائص يجب أن تكون للدائرة، بل إنّ كل ما يمكن أن نسأله هو ماذا يحصل في الطبيعة أو ما الخصائص التي تكون للدائرة.

^(*) يقصد الأوامر الأحلاقية التي تقول: يجب أن تفعل كذا. . . (م. و).

ويُعبَّر هذا الوجوب عن فِعل ممكن، ليس مبدأه سوى بجرد أفهوم، في حين أنَّ مبدأ بجرد فِعل طبيعي يجب أنْ يكون ظاهرة أبداً. لكنْ، مع أنه يجب أن يكون الفِعْل ممكناً وفقاً للشروط الطبيعية عندما يبطبق عليه الوجوب، إلا أن تلك الشروط الطبيعية لا تتعلق بتعين الإرادة نفسها، بل فقط بمعلولها ونتيجتها في الظاهرة. وأياً كانت كثرة الدواعي الطبيعية التي تدفعني إلى الارادة، وأياً كانت كثرة الحوافز الحسية، فإنه لا يمكنها أنْ تولّد الوجوب، بل فقط إرادة هيهات أنْ تكون ضرورية، بل ستكون دائماً إرادة مشروطة على عكس الوجوب الذي يمليه العقل بوصفه مقياساً وهدفاً، بل ناهياً وسلطاناً. وسواء كان ذلك موضوعاً لمجرد الحساسية (الممتم) أم موضوعاً لمعقل المحض (الخير)، فإن العقل لا ينساق قط لداع معطى أمهيرياً ولا يتبع نظام موضوعاً للعقل المحض (الخير)، فإن العقل لا ينساق قط لداع معطى أمهيرياً ولا يتبع نظام تكين معها الشروط الأمهيرية، والتي بموجبها يذهب إلى حدّ إعلان أفعال ، لم تحصلْ وقد لا تحصل، أفعالاً ضرورية، لكن مع الافتراض بصددها جميعاً أنه يمكن أن يكون للعقل سببية بالصلة معها، لأنه من دون ذلك لن يتوقع نتائج لأفكاره في التجربة.

ولتتوقّف الآن هنا، ولنسلِّم على الأقل بأنه، من الممكن أنْ يكون للعقل حقاً سبية بالنظر إلى الظاهرات، فإنه سيجب عليه، ومها كان عقلاً، أن يُظهر مع ذلك طبعاً أميرياً. لأنّ كلّ سبب يفترض قاعدة بموجبها تليه ظاهرات معينة كمسببات، ولأنّ كل قاعدة تستلزم شكلاً للمسببات موحِّداً يؤسس أفهوم السبب (كقدرة). ويمكن أن نسمي هذا الأفهوم من حيث عليه أنْ يُتين بجرد ظاهرات، الطبع الأمبيري الذي يبقى ثابتاً، في حين تَظهر المسببات بحسب تنوع الشروط التي تواكبها أو تحده العربيات متغيرة.

لكلّ إنسان إذن طبع أميري لإرادته، هو مجرد علية معينة لعقله من حيث يُظهر في معلولاته في الظاهرة قاعدة بمكن أن نستدل بموجبها على الحوافز العقلية وأفعالها من حيث نوعها ودرجانها، ونحكم على المبادىء اللذاتية لارادته. ولأن هذا الطبع الأمهيري يجب أن يستمد هو نفسه كمسبّب من الظاهرات وقاعدتها التي تعطيها التجربة، فإن كل أفعال الانسان في الظاهرة متعينة بموجب نظام الطبيعة بطبعه الأمبيري وبالأسباب الأخرى المتضافرة؛ فلو كان بإمكاننا الدخول إلى أصل كلّ ظاهرات إرادته، لما كان هناك أي فعل إنساني لا نستطيع أن نتنباً به بيقين أو لا نستطيع أن نتنباً به بيقين أو لا نستطيع أن نتعرف إليه بوصفه ضرورياً بناءً على شروطه السابقة. فليس ثمة إذن ، بالنظر إلى الأمييري من حرية قط، لكن لا يمكننا أن ننظر إلى الإنسان إلا من وجهة النظر هذه وحسب، إذا ما أردنا فقط أن نلاحظ ونسبر فسيولوجياً، كما يحصل في الانتروبولوجيا، الأسباب المقرّرة لأفعاله.

لكن إذا ما فحصنا هذه الأفعال عينها بالصلة مع العقل فقط من حيث هو علّة قادرة على إحداثها، وبكلمة، إذا ما فحصناها بالعقل من المنظور العملي، فسنجد قاعدة أُخرى ونظاماً آخر كلياً غير نظام الطبيعة. إذ عندها قد يمكن أنْ لا يجب حصول ما حصل مع ذلك وفقاً لمجرد الطبيعة، وما كان يجب أن مجصل حتماً وفقاً للأسباب الأمبيرية؛ ومع ذلك فإننا نجد أحياناً، أو،

على الأقل، نظنَّ أنّنا نجد أنّ أفكار العقل أظهرت حقاً عِلَية بالنظر إلى أفعال الانسان بـوصفها ظاهرات، وأنّ هذه الأفعال قد حصلت لا لأنّها كانت متعينة بأسباب أميرية، بل لأنها كانت متعينة باسباب أميرية، بل لأنها كانت متعينة ببادىء للعقل.

والآن، على افتراض أنَّه بالإمكان القول: إنَّ للعقل سببية بالنظر إلى الظاهرات، فهل يمكن أنْ يسمى فِعْله حرّاً مع كونه، في طبعه الأميري (في نمط الاحساس به)، مُتعيَّناً بكلُّ دقة، وضرورياً. هذا ما بدوره يتعينٌ في الطبع المعقول (نمط التفكير به). لكننــا لا نعرف هــذا النمط الأخير، بل نشير إليه بظاهرات لا تجعلنا نعرف بصحيح العبارة وبلا توسُّط إلَّا نمط الإحساس به (الطبع الأميري)(1). أما الفعل من حيث يجب أن يُنسب إلى نمط التفكير به كنسبته إلى علَّته، فإنه لن ينتج مع ذلك عنه بموجب القوانـين الأمهيريـة بحيث تسبقه شروط العقـل المحض بل إنَّ نتائجه في ظاهرة الحس الباطن هي التي تسبق وحسب. فالعَقْل المحض، كقدرة محض معقمولة، لا يخضع لصورة الزمان ولا بالتالي لشروط التسلسل الزماني، وعلَّية العقـل في الطبُّـع المعقول لا تتولَّد أو تبْدأ في زمن معينَ بإحداث معلولها. وإلَّا صار العقل نفسه خـاضعاً لقـانون الـظاهرات الطبيعي من حيث يُعينُ السلسلات السببية زمنياً، وصارت العلية عندها طبيعة لا حرية. يمكننــا إذن القول: إذا كان يمكن أنْ يكون للعقل سببيّة بالنظر إلى الظاهرات، فلأنّه قدرة بها يبدأ أولاً الشرط الحسى لسلسلة أميرية من المسبّبات لأن الشرط الذي يقيم في العقل ليس حسياً ولا يبدأ هو نفسه إذن. وعليه، يحصل عندها ما نشعر بغيابه في كمل السلسلات الأمهيرية، أعنى: إن شرط سلسلة متتالية من الأحداث يمكن أن يكون من اللامشروط، أمبيرياً، ذلك أن الشرط هنــا هو خارج سلسلة الظاهرات (في المعقول) ولا يخضع بالتالي لأي شرط حسى ولا لأي تعـينٌ زمني بسبب سابق.

إلاّ أن تلك السببية نفسها تنتمي أيضاً، في صلة أخرى، إلى سلسلة الطاهرات. فالإنسان نفسه ظاهرة. وإرادته ذات طبع أميري هو السبب (الأميري) لكل أفعاله. وليس هناك شرط من الشروط التي تُعين الانسان وفقاً لهذا الطبع إلا وهو متضمن في سلسلة مسببات الطبيعة، إلا ويخضع لقانونها الذي بموجبه لا يوجد أي سببية لا مشروطة أميرياً لما يحصل في الزمان. وعليه فإنّه لا يمكن لأيّ فعل معطى (لأنّه لا يمكن أن يُدرك إلا كنظاهرة) أن يبدأ من نفسه بالمطلق. لكن لا يمكن أن نقول عن العقل، إنّ فيه قبل الحال التي يُعين فيها الارادة، حالاً سابقة فيها تعين تلك الحال نفسها. ذلك أنه ليس في العقل، ولأنه ليس بظاهرة وليس خاضعاً قط لشروط تتعين تلك الحال نفسها. ذلك أنه ليس في العقل، ولأنه ليس بظاهرة وليس خاضعاً قط لشروط

⁽¹⁾ إن الخلقية الخاصة للأفعال (المحمود والمزموم) وخلقية سلوكنا الخاص، تبقى إذن مخفية عمّا تماماً. ومسؤوليتنا يمكن أن نتسب المعلول المحبس إلى التي حمد يجب أن نتسب المعلول المحبس إلى الحسرية وإلى أي حسد إلى مجرد طبيعة، إلى عيب المزاج السلاإرادي أم إلى حسس تكويسه ,merito, الحسرية وإلى أي خسد إلى مجدد المبيعة، إلى عيب المزاج السلاإرادي أم إلى حس تكويسه Fortunae(*))؛ ذلكما لا يمكن لأحد أن يتعمقه، ولا بالتالى أن يحاكمه، بعدالة تامة.

^{(*) (}الحدارة والحط).

الحساسية، أيّ تتال رمني بالنظر إلى علّيته. وقانون الطبيعة الدينامي، الذي يعينُ التشالي الزمني بموجب قواعد، لا يمكن بالتالي أن يُطبّق عَلَيْه.

فالعقل هو إذنْ، الشرط الدائم لكـلّ الأفعال الإرادية التي يظهر فيهــا الانسان، وكــل فعْل من أفعـاله متعـينَ في طبّع الإنسـان الأمبيري حتى قبـل أن يحصل. لكنْ، بـالنـظر إلى الـطبّـع، المعقول الذي ليس الأوّل سوى شَيْمه الحسيّ، ليس ثمة من قبلُ ولا بعدُ، وكلّ فِعْل ، بمعزل عن العلاقة الزمنية التي يوجد فيها مع ظاهرات أخرى، هو بلا توسط معلول طبع العقل المحض المعقـول. فالعقـل يفعل إذنَّ بحـريَّة من دون أنَّ يتعـيَّن ديناميـاً في سلسلة الأسباب الـطبيعية، بمبادىء خارجيَّة كانت أمَّ باطنة، إنما متقدَّمة في الزمان، وحريته هذه لا يمكنُّ أن ننظر إليها عـلى نحو سالب وحسب بوصفها استقلالًا عن الشروط الأمبيرية (إذْ بذلك ستكفُّ العاقلة عن كـونها علَّة للظاهرات) بل يمكن أيضاً أن نعدُّها على نحو إيجابي، بمثابة القدْرة على أنْ يبدأ من ذاته سلسلة أحداث، لا من حيث يبدأ فيه هو شيء بل من حيث يكون شرطًا لا مشروطًا لكـلُّ فعل إرادي لا يسمح بأنْ يعلو عليه أيُّ شرَّط من الشروط السابقة زمنياً، عـلى الرغم من أنَّ معلولـه يبدأ في سلسلة الظاهرات، إنَّا من دون أنْ يُمكنه أنَّ يشكِّل فيها أيِّ بدءٍ أوَّل بإطلاق. ولكى نُوضِح مبدأ العقل التنظيمي بمثال مستمد من استعماله الأمهيري، [أقـول لكى نوضح] لا لكَى نُثْبِتُ (لأن الأدلَّة التي من هذا النوع لا قيمة لها في المزاعم الترسندالية) نأخـذ فِعْلًا إراديـاً، وعلى مبيل المثال، كذبة خبيئة يُدخـل فيها واحـد من الناس فـوضى معيَّنة في المجتمـع؛ ولنبْحث أولًا عن الأسباب المحرِّكة التي عنها صدر، ولنحاكمْ ثانياً كيف يمكن أنَّ يكون مسؤولًا عنها وعن كـلُّ نتاثجها. فتبعماً للمقصد الأول، نتفحص الطبع الأمهيري لهذا الانسان بحثاً عن مصادرها في التربية السيّئة وفي سوء المجتمع، كذلك في جزء منها في خَبث طويَّـة مُسْتَهْتَرَة، ونَحْمِلُهـا في جزء آخر على الحفة وعدم التفكّر، من دون أنْ نُلغي الأسباب الظرفيّة وحافزها. وفي كلّ ذلـك نَفْعل كما نفعل بعامّة في البحث عن سلسلة الأسباب المعيّنة لمسبّب معطى في الطبيعة. لكنّ على الرغم من أنَّنا نظنَّ أنَّ الفِعْـل متعينُ بـذلك فـإننا لا نقلُل من لَـوْمنا للفـاعل، وذلـك ليس بسبب سوء طويَّته ولا بسبب الظروف التي أثَّرت عليه، ولا بسبب سلوكه السـابق، إذَّ نَفْترض أنَّـه يمكن أنَّ نُنحَى جانباً تُنْحية تامَّة ما كان عليه هذا السلوك، وأنْ ننظر إلى سلسلة الشروط المُّنصرمـة كما لـو أنَّها لم تحصل، وإلى هذا الفعل بالمقابل كما لو أنَّه غير مشروط بالمرَّة بـالنسبة إلى الحـالُ السابقـة، وكما لو أنَّ الفاعل كـان قد بـدأ من ذاته بـإطلاق سلسلة النتائج. ويستنـد هذ اللؤم إلى قـانونِ للعقل ننظر فيه إلى العقل بوصفه عِلَّةً كمان يمكن لها، وكمان يجب عليها أن تعمينُ سلوك الرجل بصرف النظر عن كل الشروط الأمبيرية التي ذكرناها. ولا ننظر إلى عِلْمِـة العقْل كنـوع من علَّية مُساعِدة، بل كعلِّية كاملة في ذاتها حتى عنـدما تكـون الدوافيع الحسِّية غـير مُلائمةً لها قطَّ، بـل مضادة كلياً. فالفعل يُنسب إلى الطبع العقلى للفاعل، والخطأ يقع بكامله عليه في نفس اللحظة التي فيها يكذب، وإنَّ العقل بالتالي، رغم كل الشروط الأمهـيرية للفعـل، حرِّ تمـاماً؛ ويجب أنْ يكون إخلاله مسؤولًا عن هذا الفعل.

ونرى بسهولة، أنَّنا عنـدما نُصْـدِر هذا الحكم بـالمسؤولية، نُفكِّر أنَّ العقل ليس مُتـأثراً قط

بكلِّ تلك الحساسية، وأنه لا يتغير (رغم تغير ظاهراته، أعني الشكل الذي يظهر به في معلولاته) وأنّ ليس فيه حالاً سابقة تُعينُ اللاحقة، وأنّه لا ينتمي من ثمَّ البِّنة إلى سلسلة الشروط الحسية التي تجعل الظاهرات ضرورية بموجب القوانين الطبيعية. فهذا العقل حاضر، وإنّه هو هو في كل الأفعال التي ينجزها المرء في جميع الظروف الزمنية، لكنّه هو نفسه ليس في الزمان، ولا تحول عليه، إن صح القول، حال جديدة لم يكن عليها من قبل؛ وهو معينٌ بالنظر إليها، لكنّه لا يتعينٌ. ولذا، لا يمكننا أن نسأل: لماذا لم يتعينُ العقل خلافاً لذلك؟ بل فقط لماذا يُعينُ العقل خلافاً لذلك؟ بل فقط لماذا يُعينُ سيعطي طبّعاً أمبيرياً آخر، وعندما نقول إنّه كان بإمكان الفاعل على الرغم من كلّ سلوكه السابق أنْ يمتنع عن الكذب، فإنّ ذلك يعني فقط أنّه تحت سلطة العقل بلا توسّط وأنّ العقل لا يخضع في عِلَيته لأي شرط من شروط الظاهرة ومجرى الزمان؛ إنّ الفرق في الزمان يمكنه بالمطبع أنْ يُشكّل فرقاً رئيساً بين الظاهرات التابعة، إلّا أنّه لا يمكنه أن يشكّل أيّ فرق بين الأفعال بالنسبة إلى العَقْل، لأنّ تلك الظاهرات ليست أشياء وليست، بالتالي أيضاً، أسباباً في ذاتها.

يمكننا إذن، عندما نُحاكِم أفعالاً حُرّة بالنظر إلى عليتها، أن نصعد فقط حتى العِلّة المعقولة لكن ليس إلى أبعد، ويمكننا الاقرار بأن هذه العلّة حرَّة، أعني مُتعيِّنة بمعزل عن الحساسية، وأنها بهذه الطريقة يمكن أنْ تكون الشرط اللامشروط للظاهرات من وجهة النظر الحسي. أما لماذا يعطي الطبع المعقول بالضبط هذه الظاهرات وهذا الطبع الأميري في المظروف الراهنة؟ فإن الإجابة عن هذا السؤال تتخطّى كل قدرة عقلنا، بل كلّ الحقوق التي له في بجرد طرح الأسئلة. وذلك كها لو أننا نسأل: من أين يأتي أنْ لا يُعطي الموضوع الترسندالي لحدسنا الحسي الخارجي سوى الحدس في المكان بالضبط وليس أيّ حدس آخر. والحال إنّ المشكلة التي علينا حلّها لا تُلزمنا بالمرة الاجابة عن هذا السؤال، لأنّها لم تكن تدور إلّا على معرفة ما إذا كانت الحرية تضاد الضرورة الطبيعية في فعل واحد بعينه. وقد أجبنا عنها بشكل وافٍ مُظهرين أنّه، بما أنّه لا يُمكن أنْ يوجد في الخرية علاقة بضرب من الشروط مغاير تماماً لما في الضرورة، فإن قانون هذه الأخيرة لا يؤثّر قط في الأولى وأنّه يمكن للاثنتين أنْ توجدا الواحدة باستقلال عن الأخرى ومن دون أن تأخل الواحدة الواحدة الواحدة الأخرى.

* * *

ويجب أن نلاحظ جيداً: إننا لم نُرِدْ بذلك إنبات تحقق الحرية بوصفها إحدى القدرات التي تتضمن سبب ظاهرات عالمنا الحسيّ. إذْ بالإضافة إلى أنّ ذلك الإثبات سيخرج عن كونه تامّلاً ترسندالياً لا يشتغل إلاّ بالأفاهيم، فإنّه لن يكون بإمكانه أنْ ينجح ، لأنه سوف لن يكون بوسعنا البتّة أنْ نستدل من التجربة على أيّ شيء يجب أن لا يُفكّر قط وفقاً لقوانين التجربة. أضف، إننا لم نكن نريد إثبات إمكان الحرية لأن ذلك أيضاً لم يكن لينجح لانن بعامة لا يمكن أن نعرف بمجرد أفاهيم قبلية إمكان أيّ مبدأ واقعي وأيّ سبية. فالحرية لا تُعالج هنا إلاّ بوصفها فكرة ترسندالية بها يَظن العقل أنّه يبدأ، بدءاً مطلقاً، سلسلة الشروط في الظاهرة باللامشروط حسياً، عما يُوقعه في نقيضةٍ مع قوانينه الخاصة التي يُعليها على الإستعال الأميري للفاهمة. والحال إنّ

الشيء الوحيد الذي كان بإمكاننا فِعْلُه هو أَنْ نُـظهر أَنَّ هـذه النقيضة تستند إلى مجرَّد تَـراءٍ، وبالأقلَ إنّ الـطبيعة ليست في تنـازع مع العلَّيـة بحرّيـة. وكان ذلـك أيضاً الأمـر الوحيـد الذي يُهمّنا.

IV ـ حل الفكرة الكسمولوجية عن جملة تبعية الظاهرات من حيث وجودها بعامة

نظرنا في الرقم السابق إلى تغيّرات العالم الحسي في تسلسلها الدينامي حيث يخضع كل واحد لاخر خضوعه لسببه. أما لأن فتصّلح سلسلة الحالات فقط لتوجيهنا من أجل الوصول إلى وجود يمكنه أنْ يكون الشرط الأعلى لكل المتغير، أعني إلى الكائن الضروري. ولا يدور الأمر هنا على العبلية اللامشروطة، بل على الوجود اللامشروط للجوهر نفسه. فالسلسلة التي أمامنا إذن هي أصلاً بجرد سلسلة أفاهيم لا سلسلة حدوس من حيث يكون الواحد شرطاً للآخر.

ونرى بوضوح، وبما أنّ كلّ شيء يتغير في مجموعة الظاهرات، وأنّ كل شيء بالتـالي مشروط في الوجود، أنّه لا يمكن أنْ يوجد، في أيّ محل في سلسلة الوجود التابع، طرفٌ لا مشروط يكون وجودُه ضرورياً ضرورة مطلقة؛ وأنّه بالتالي، لو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها، ولو كان شرطها ينتمي أبداً من جرّاء ذلك بالذات، مع المشروط إلى سلسلة من الحدوس واحدة بعينها، لما كـان هناك من محلّ لكائن ضروري كشرط لوجود ظاهرات العالم الحسي.

لكنّ للتراجع الدينامي، هذه الخاصيّة التي تُميزه عن التراجع الرياضي، من حيث إنّ شروط هذه السلسلة بجب أنْ تُعَدّ دائماً أجزاءً من السلسلة وبالتالي متجانسة، ومن ثم ظاهرات. لأن التراجع الرياضي لا يهتم إلا بتركيب الكلّ في أجزاء أو بتفكيك الكل إلى أجزائه، في حين أنّه في التراجع الدينامي حيث لا يدور الأمر على إمكان كلّ لا مشروط مؤلّف من أجزاء معطاة أو على إمكان جزء لا مشروط لكلّ معطى، بل على اشتقاق حال انطلاقاً من سببها أو اشتقاق الوجود الحادث للجوهر نفسه انطلاقاً من الجوهر الضروري، ليس من الضروري بالضبط أنْ يشكّل الشرط مع مشروطه سلسلة أميرية.

وما يزال لدينا بعد إذن، خرج في النقيضة الظاهرية التي تعرض لنا، لأن القضيتين المتنازعتين يمكن أن تكونا صادقتين معاً وفقاً لعلاقات مختلفة، بحيث تكون كل أشياء العالم الحسي حادثة تماماً، ولا يكون لها بالتالي أيضاً سوى وجود مشروط أثهيرياً أبداً، ويكون مع ذلك لكامل السلسلة أيضاً شرط غير أمهيري، أعني كائن ضروري ضرورة لا مشروطة. ذلك أن هذا الكائن من حيث هو شرط معقول، سوف لن ينتمي بالمرة إلى السلسلة كطرف فيها (ولا حتى كالطرف الأعلى) ولن يجعل أي طرف في السلسلة لا مشروطاً أمهيرياً، بل سيدع العالم الحسي بأسره، في وجوده المشروط أثهيرياً والشامل لكل أطرافه. وبذلك إذن، ستتميز هذه الطريقة في وضع وجود لا مشروط في أساس الظاهرات من العلية اللامشروطة أثهيرياً (عن الحرية) التي دار

الكلام عليها في المادة السابقة، بأن الشيء نفسه في الحرية كان ما يزال جزءاً بوصف علّة (substantia phaenomenon) من سلسلة الشروط، وبأن عليته وحدها كانت مفكرة كمعقولة، في حين أنّ الكائن الضروري هنا يجب أن يُفكِّر خارج سلسلة العالم المحسوس كليًّا (بوصفه ens في حين أنّ الكائن الضروري هنا يجب أن يُفكِّر خارج سلسلة العالم المحسوس كليًّا (بوصفه ens في حين أنّ يكون هو نفسه خاضعاً لقانون حدوث جميع الظاهرات وتبعيتها.

فمبدأ العقل التنظيمي هو إذن، بالنظر إلى مشكلتنا: إنّ كلّ شيء في العالم المحسوس ذو وجود مشروط أميرياً، وليس فيه في أيّ محلّ بالنظر إلى أيّ خاصية أيّ ضرورة لا مشروطة، ولا يوجد أيّ طرف من سلسلة الشروط إلا ويجب أن نتوقع أبداً شرطه الأميري، ونبحث عنه قدر الامكان في تجربة عكنة، وإنّ لا شيء يخوّلنا أنْ نشتق وجوداً من شرطٍ خارج السلسلة الأميرية أو أنْ نحسبه في السلسلة نفسها بمشابة وجود مستقل بالمطلق وقائم بذاته. لكنّ، من دون أنْ ننكر، بسبب ذلك، أنّ السلسلة بكاملها يمكن أنْ يكون مبدأها في كائن معقول ما (وبالتالي حرّ من أيّ شَرُط أميري ومتضمّن بالأحرى لمبدأ إمكان جميع الظاهرات).

لكنّ، ليس في نيّتنا قط أنْ ندلّل بذلك على وجود كائن ما، وجوداً ضرورياً لا مشروطاً. ولا حتى أنْ نؤسّس عليه مجرّد إمكان شرط محض معقبول لوجود ظاهرات العالم الحسي، بل فقط ومع حدّ العقبل بجعله لا يترك خيط الشروط الأمهيرية ولا يتيه في مبادئ تفسير مفارقة غير قادرة على أيّ عرض عَياني له أنْ نقصر أيضاً من جهة أخوى قانون استعمال الفاهمة محض الأمهيريّ بحيث لا تُقرّر في إمكان الأشياء بعامة ولا تُعلن المعقول مستحيلاً، على الرغم من أنّه لا يكننا أن نستخدمه لتفسير الظاهرات. بذلك نظهر إذن، فقط أنّ الحدوث الشامل لجميع أشياء الطبيعة ولجميع شروطها (الأمهيرية) يمكنه أنْ يتوافق تماماً مع الإفتراض الاعتباطي لشرطٍ ضروري وإنْ كان محض معقول، وبالتالي أنَّ ليس ثمة من تناقض حقيقي بين هذين الزعمين، وأنّه يُكن لمها أنْ يكونا صادقين كلاهما. وربّما أمكن، لهذا الكائن الفاهمي الضروري اطلاقاً، وأن يكون ممن تبعيته، ولا من المبدأ الذي يُريد أن لا نتوقف عند أيّ طرف خاص من هذا العالم من حيث هو حادث، ونبحث له عن عِلّة خارج العالم. فالعقل يتبع درباً خاصة في الاستعمال الأمهيري ودرباً أخرى في الاستعمال الترسندالي.

لا يتضمن العالم الحسي سوى ظاهرات، لكن هذه مجردُ تصوراتٍ هي بدورها أبداً مشروطة حسيًا؛ وبما أنّه ليس لدينا البتّة الأشياء في ذاتها كموضوعات، فإنّه لا غرابة في أنّنا لسنا مخوّلين قطّ القفز من طرفِ السلسلات الأميرية أيّاً كان هذا الطرف، إلى خارج ترابط الحساسية، كما لو أنّ تلك السلسلات كانت أشياء في ذاتها توجد خارج مبدإها الترسندالي، وكما لو كان بالإمكان مغادرتها للبحث خارجها عن علّة لوجودها. وذاك ما كان يجب بالتأكيد أنْ يحصل في النهاية في الأشياء الحادثة، إنما ليس في مجرد تصورات الأشياء حدوثها نفسه ليس سوى ظاهرة، ولا يمكن

^(*) كائناً خارج العالم.

أنْ يؤدي إلى أيّ تراجع سوى إلى ذاك الذي يُعينُ الظاهرات، أعْني إلى تراجع أميري. لكنّه ليس من المضاد لا للتراجع الأميري اللامحدود في سلسلة الظاهرات، ولا لحدوثها الشامل، أنْ نتصوّر مبدأ معقولاً للظاهرات أيْ للعالم الحسي، ونتصوّره متحرراً من عرضيته. والحال، إنّ ذلك هو الشيء الوحيد الذي كان علينا أنْ نقوم به لرفع النقيضة الظاهرية، ولم يكن بالإمكان رفعها إلا بهذه الطريقة: لأنه لو كان كلّ شرط، لكلّ مشروط (من حيث الوجود)، حسياً ومنتمياً بذلك بالذات إلى السلسلة، لكان بدوره مشروطاً هو نفسه (كما يبرهن ذلك نقيض القضية الرابعة). كان يجب إذن، إمّا أنْ نترك العقل الذي، يتطلب اللامشروط، في تنازع قائم، وإمّا أنْ نضع اللامشروط خارج السلسلة في المعقول الذي لا تتطلّب ضرورته ولا تسمح بأيّ شرط أميري، والذي هو بالتالي ضروري ضرورة لا مشروطة بالنظر إلى الظاهرات.

فالاستعمال الأمْيري للعقل (بالنسبة إلى شروط الوجود في العالم الحسي) لا يتأثر بكؤننا نسلًم بكائن محض معقول، بل يظلّ أبداً يذهب وفقاً لمبدأ المحدوث الشامل، من شروط أمهيرية إلى شروط أعلى هي أبداً أمهيرية كذلك. لكنّ هدا المبدأ التنظيمي لا يستبعد كذلك التسليم بعلة معقولة ليست في السلسلة عندما يدور الأمر على الإستعمال المحض للعقل (بالنظر إلى الغايات). ذلك أنّ تلك العلة لا تغني سوى مبدأ إممكان السلسلة بعامة إمكاناً ترسندالياً وحسب ومجهولاً منا؛ ووجود هذا المبدأ المستقل عن كمل شروط تلك السلسلة والضروري ضرورة لا مشروطة بالنظر إليها، لا يضاد البتّة حدوثها اللاعدود، وبالتالي التراجع الذي لا يتوقف في أيّ محل في سلسلة الشروط الأمْيرية.

ملاحظة ختامية حول كل نقيضة العقل المحض

طالما أنّ لا موضوع لأفاهيمنا العقلية سوى جملة الشروط في العالم الحسي، وما يمكن بالنظر إلى هذا العالم أنْ يحصل لصالح العقل، فإنّ أفكارنا تظلّ في الحقيقة ترسندالية إنما كسمولوجية. لكن، ما إن نضع السلامشروط (وعليه مدار القول أصلًا) في ما هو خارج العالم الحسيّ كلياً، وبالتالي خارج كل تجربة ممكنة، حتى تصير أفكارنا مفارقة: لا تصلح لإنجاز الاستعال الأمْهيري للعقل (انجازاً يظلّ أبداً فكرة غير قابلة للتحقيق، ويجب متابعتها مع ذلك) وحسب، بل تذهب به جملةً وتصطنع لنفسها موضوعات لا يمكن أن تستمد مادتها من أيّ تجربة ولا يستند واقعها الموضوعي إلى انجاز السلسلة الأميرية، بل إلى أفاهيم قبلية محضة. ولمثل هذه الأفكار المفارقة موضوعاً يَرْسِنْدالياً لا نعرف عنه شيئاً غير ذلك، موضوع بحرّد معقول يُسمح لنا بالطبع أنْ نَعُده موضوعاً يَرْسِنْدالياً لا نعرف عنه شيئاً غير ذلك، من دون أنْ يكون لدينا لا أيّ مبدأ لإمكانه (بوصفه شيئاً مستقلًا عن كلّ أفاهيم التجربة) كي من دون أنْ يكون لدينا لا أيّ مبدأ لإمكانه (بوصفه شيئاً مستقلًا عن كلّ أفاهيم التجربة) كي فقو ليس بالتالي سوى مجرد أيس فكري. إلّا أنّ الفكرة التي من بينْ كلّ الأفكار الكشمولوجية، فهو ليس بالتالي سوى مجرد أيس فكري. إلّا أنّ الفكرة التي من بينْ كلّ الأفكار الكشمولوجية، ولدت النقيضة الرابعة، تدفعنا إلى المغامرة بهذه الخطوة. ذلك أنّ وجود الظاهرات الذي ليس ولدت النقيضة الرابعة، تدفعنا إلى المغامرة بهذه الخطوة. ذلك أنّ وجود الظاهرات الذي ليس

مؤسساً في ذاته بالمرة، بل الذي هو مشروط أبداً، يَعثنا إلى البحث حوّلنا عن شيء متميز من كلّ الطاهرات، وبالتالي عن موضوع معقول يتوقّف فيه ذلك الحدوث. لكن، بما أنه لا يعود بإمكاننا، ما إنْ نسمح لنفسنا بالتسليم بواقع قائم بذاته خارج حقل كلّ الحساسية، أنْ ننظر إلى الظاهرات إلاّ كأنماط لتصور موضوعات معقولة أحدثتها كائنات هي نفسها عقول، فإنه لا يبقى للدينا سوى التمثيل الذي بموجبه نستعمل أفاهيم التجربة لنصطنع أفهوماً ما عن الأشياء المعقولة التي ليس لدينا عنها في ذاتها أي معرفة. وبما أننا لا نتعرف إلى الحادث إلا بالتجربة، في حين أنّ الكلام يدور هنا على أشياء لا يمكن لها قط أنْ تكون موضوعات تجربة، فإنه يجب علينا أنْ نشتق معرفتها بما هو ضروري في ذاته، أي من الأفاهيم المحضة للأشياء بعامة. فالخطوة الأولى التي نخطوها خارج العالم الحيي تُرغِمنا إذنْ، على أنْ نبداً معارفنا الجديدة بالبحث عن الكائن نخطوها حري بالمطلق، وبأنْ نشتق من أفهوم هذا الكائن أضاهيم كل الأشياء من حيث هي محض معقولة. وتلك هي المحاولة التي سنقوم بها في الباب اللاحق.

الباب الثالث أمثل العقل المحض

الفصل الأول فى الأمثل بعامة

رأينا أعلاه أنّ الأفاهيم الفاهمية المحضة لا يمكنها قط، بمعزل عن كلّ شروط الحساسية، أنْ تصوَّر لنا موضوعات لأنها ستفتقر إلى شروط الواقع الموضوعي، ولأنّنا لا نعثر فيها إلاّ على مجرد صورة التفكير. ويمكننا مع ذلك أنْ نعرضها عياناً عندما نطبّقها على الظاهرات، لأنّ هذه تشكل بالنسبة إليها المادة اللازمة أصلاً لأفهوم التجربة الذي ليس سوى أفهوماً فاهمياً في العيان. لكنّ الأفكار هي أكثر بعداً عن الواقع الموضوعي من المقولات لأننا لا يمكن أنْ نعثر على ظاهرة يمكن أن نعصورها فيها عياناً. فهي تتضمن كمالاً معيناً لا يمكن أنْ تصل إليه أيّ معرفة أمبيرية ممكنة، ولا ينظر العقل فيها إلا إلى الوحدة السستامية التي يحاول أن يقرّب منها الوحدة الأمهيرية الممكنة، إنما من دون أنْ يبلغها تماماً البتّة.

وما أسمّيه الأَمْثَل، يبدو أكثر بعداً أيضاً عن الواقع الموضوعي من الفكرة. وأفهم بـذلك الفكرة، لا في العيان وحسب، بل في شخصها، أعني بالنظر إليها كشيء مفرد قابل للتعينُ أو متعينًا تماماً بالفكرة وحدها.

فالإنسانية، في كلّ كهالها، تتضمن لا كل الشروط الماهوية الخاصة بهذه الطبيعة والتي تشكل الأفهوم الذي لدينا عنها مدفوعاً حتى التوافق التام مع غاياتها، أي ما يكون فكرتنا عن الانسانية

الكاملة وحسب، بل أيضاً كلّ ما ينتمي، بالإضافة إلى هذا الأفهوم، إلى تعين الفكرة الشامل، لأنّ من بين كلّ المحمولات المضادة، لا يوجد سوى محمول واحد يمكن أن يُناسب فكرة الإنسان الكامل بالإطلاق. وما هو بالنسبة إلينا الأمثل، كان بالنسبة إلى أفلاطون فكرة للعقل الإلهي، وموضوعاً مفرداً في الحدس المحض وكمالاً لكلّ نوع من الماهيّات الممكنة والمبدأ الأصل لكلّ النسّخ في الظاهرة.

لكنْ، علينا أن نقرً، من دون أنْ نعلو إلى هـذا البعد، بـأن العقل البشري لا يتضمّن فقط أفكاراً بل أيضاً أماثِ للسلما بالطبع القوة البُّدعة التي لُشل أفلاطون، إلَّا أنَّ لها القوة العملية (كمبادىء تنظيمية) وتصلح كأساس لإمكان كال بعض الأفعال. فالأفاهيم الأخلاقية ليست، تماماً، أفاهيم محضة للعقل، لأنَّ في أساسها يوجـد شيء أمْبيري (ألم أو لـذة). إلاَّ أنَّها، وبالنـظر إلى المدأ الذي به يضع العقل حدوداً للحرية التي هي في ذاتها من دون قوانين (وبالتالي إذا لم ننظر إلّا إلى مجرد صورتها)، قـدُ تصلح مثلًا عـلى أفـاهيم العقـل المحض. فـالفضيلة، ومعهـا الحكمة البشرية هما في كل محضيَّتهما أفكار. أمَّا الحكيم (الرواقي) فأمثل، أعني، إنسان لا يوجد إلَّا في الفكر، لكنَّه يتناسب تماماً مع فكرة الحكمة. وكما تُعطي الفكرة القاصدة. فإن المَثل يستخدم في مِثْل هذه الحالة بوصفه الصورة الأصل لتعينُ النُسَخ تعيُّناً شاملًا؛ وليس لـ دينا كي نحاكم أفعالنا من مقياس سوى سلوك ذلك الإنسان الإلهى الذي نحمله فينا والذي نقارن أنفسنا به كبي نحاكم ونؤدَّب أنفسنا، إنَّما من دون أن يمكننا بلوغه ذات مرة. وعلى الرغم من أنَّه لا يمكننا أنَّ ننسب إلى هذه الأماثل، واقعاً موضوعياً (وجوداً) فإنَّه يجب أنَّ لا يُنظر إليهـا كمجرد خرافات. بل، إنَّها على العكس تزوِّد العقل بمقياس لا غني له عنه، لأنه بحــاجة إلى أُفهــوم عـما هو كامل بإطلاق في نوعه، كي يقوِّم ويقيس بالرجوع إليه إلى أيِّ حـد يقترب غـير الكامـل من الكمال ويبقى بعيداً عنه. أمَّا أنْ نريد تحقيق الأمثل في مَثَل ، أعني في الـظاهـرة، كما نَفْعـل بالحكيم في رواية، فإن ذلك يبقى غير قابل للتطبيق، ويبدو على شيء من الحمَّق وقليل الفائـدة، لأنَّ الحدود الطبيعية، إذْ تهْيَك باستمرار الكهال القائم في الفكرة، تجعل كـلَّ توهَّم في مثـل هذه المحاولة مستحيلًا، وتقودنا بذلك إلى الارْتياب في الخير الذي في الفكرة بجعله شبيهاً بمجرّد اختلاق.

على أمثل العقل المحض إذنْ، أنْ يستند أبداً إلى أفاهيم متعيّنة، وأنْ يُستخدم بوصفه القاعدة والصورة الأصل، إنْ للتقليد وإنْ للحكم. والأمر على العكس من ذلك تماماً بالنسبة إلى إختلاقات المخيِّلة التي لا يمكن لأحد أنْ يعطي عنها أيّ تفسير، ولا أيّ أفهوم معقول، فهي كالطُغراءات تتألف من خطوط منفصلة لا تُعيِّما أيّ قاعدة مزعومة فتشكل لا خيْلًا متعيِّناً، بل نوعاً من الرسم الهائم وسط تجارب متنوعة، شبيها بذلك الذي يزعم الرسامون والفرّاسون أنّه في رؤوسهم والذي يجب أنْ يكون بمثابة طيف عن منتجاتهم أو حتى عن أحكامهم، غير قابل للتواصل. ويمكن أنْ نسميها، وإن بسوءٍ في التعبير، أماثل الحساسية لأنها يجب أنْ تكون أتموذجاً للتعريف للحدوس الأمپيرية الممكنة، لا يمكن بلوغه، ولأنها لا تعطي مع ذلك أيّ قاعدة قابلة للتعريف والفحص.

وعلى العكس، فإن مقصد العقل من أُمثلِهِ هـو القيـام بـالتعيـين الشـامـل وفقـاً لقـواعـد قبلية، ولذا يفكّر موضوعاً يجب أنْ يكون قابلًا للتعين الشـامل بمـوجب مبادىء، عـلى الرغم من نقص الشروط الكافية لهذا الغرض في التجربة ومن أنّ أُفهومه نفسه مفارق بالتالي.

الفصل الثاني

في الأمثل الترسندالي

(Prototypon transscendentale)

كلّ أُفهوم هو غير متعينً بالنظر إلى ما هو غير متضمَّن فيه. وهو خـاضع لمبـدأ قابليـة التعينُ القائل: «من محمـولين متضـادين تناقضيـاً هناك واحـد فقط يمكن أن يناسبه»، والمستند إلى مبدأ التناقض، والذي هو بالتالي مبدأ محض منطقي يجرِّد المعرفة من كـلّ مضمون كي لا يـرى إلاّ إلى صورتها المنطقية.

لكنّ كلّ شيء، بالنظر إلى إمكانه، يخضع أيضاً لمبدأ التعين الشامل القائل: دمن بين جميع المحمولات الممكنة للأشياء من حيث تقارن بأضدادها، هناك واحد فقط بجب أن يناسبها». ولا يستند هذا إلى مبدأ التناقض وحسب، لأنه، بالإضافة إلى علاقة محمولين متناقضين، ينظر أيضاً إلى كلّ شيء في علاقته مع الإمكان العام من حيث هو مجمل كل محمولات الأشياء بعامة؛ وبافتراضه هذا الإمكان كثرط قبلي، يفترض كلّ شيء كها لو أنه يستمد إمكانه الخاص من الحصّة التي تعود له في ذلك الإمكان العام (۱). فمبدأ التعين الشامل يخص إذن المضمون وليس فقط الصورة المنطقية. وهو مبدأ تأليف جميع المحمولات التي يجب أن تُشكّل الأفهوم لشيء، وليس فقط التصورة المتحليلي من خلال أحد المحمولين المتضادين، وهو يتضمن افتراضاً ترسندالياً، أعني افتراض المادة لكلّ الإمكان، المادة التي يجب أن تتضمن قبلياً كل المعطيات ترسندالياً، أعني افتراض المادة لكلّ الإمكان، المادة التي يجب أن تتضمن قبلياً كل المعطيات اللازمة للإمكان الخاص لكل شيء من الأشياء.

وتعني القضية: «كل شيء موجود هو متعين تعيناً شاملًا» أنّ ثمة واحداً، لا من كلّ زوج من المحمولات الممكنة، يناسبه أبداً.

^{(1) -} هذا المبدأ يُعلَق كلّ شيءٍ إدن بمُتضايف مشترك، أحني بالإمكان العامّ الذي إنْ وجد (من حيث هو مادة كل المحمولات الممكنة) في فكرة شيء واحد، فسيدلًل على تعاطف كل الممكن من خلال تَهَوَّه مهدا تعيَّنه الشمامل وقابلية كل أفهوم للتحينُ تخضع لكلية (universalitas) المبدأ الدي يستبعد أيّ وسط بين المضافل المحمولين المتضادين، لكنّ تعين الشيء بخضع للجُمْلة (universitas) أي لمُجمل كلّ المحمولات المكنة.

ونحن نُقارن بهذه القضية لا المحمولات فيها بينها منطقياً وحسب، بل أيضاً الشيء نفسه مع مجمل كل المحمولات الممكنة ترسِنْدالياً، ممّا يعني أنه من أجل أنْ نعرف شيئاً معرفة تبامّة، يجب أنْ نعرف كلّ الممكن وأن نُعينه به إمّا إيجاباً وإمّا سلباً. فالتعين الشامل هو من ثَمَّ أفهوم لا يمكن أنْ نعرضه قطّ عياناً من حيث جملته، وهو يقوم بالتالي على فكرة مَقَرُّها في العقل وحده الذي يملى على الفاهمة قاعدة استعمالها التهاميّ.

والحال، إنه على الرغم من أنّ فكرة مجمل كل الإمكان هذه، من حيث يُحسب أساساً كشرط التعين الشامل لكل شيء من الأشياء، ما تزال غير متعينة بالنظر إلى المحمولات التي يمكن أنْ تشكّل هذا المُجمل، وعلى الرغم من أتنا بذلك لا تُفكّر أكثر من مُجمل كلّ المحمولات الممكنة بعامة، فإنّنا نجد بالنظر إلى الأمّر عن كثب، أنّ تلك الفكرة، بوصفها أفهوماً أصلياً، تستبعد مجموعة من المحمولات التي سبق أنْ أعطيت بأفكار أُخرى كمحمولات مشتقّة أو التي لا يمكن أن توجد معها، وتتطهّر حتى تصير أفهوماً متعيناً تماماً قبلياً، وتصير بذلك أفهوم موضوع مفرد متعينً تماماً بالفكرة وحدها، يجب أنْ يُسمّى بالتالي أمثل العقل المحض.

وإذا نظرنا إلى كلَّ المحمولات الممكنة، لا من وجهة النظر المنطقية وحسب، بل من وجهة النظر الترْسِنْداليَّة، أيْ من حيث مضمونها، أعني من حيث المضمون الذي يمكن أنْ نفكره فيها قبليًا، فإنّنا سنجد أنّ بعضها يُمثّل كوْناً، وبعضها الآخر مجرّد لا ـ كوْن. والنفي المنطقي المشار إليه بهذه الكلمة الصغيرة ((لا)) لا يتعلق أصلاً بأي أفهوم قطّ بل فقط بعلاقة هذا الأفهوم بآخر بالحكم، وبالتالي ما يزال يَنقصه الكثير كيْ يكفي للدّلالة على أفهوم بالنظر إلى مضمونه. فتعبير لا هالك لا يمكن أنْ يؤدي قطّ إلى معرفة أنّ مجرد لا ـ كون يُتصوّر بذلك في الموضوع، بل إنّه يهمل جانباً كلّ مضمون. أما النفي الترسندالي فيعني على العكس، اللاكون في ذاته الذي يضاده الإثبات الترسندالي الذي هو ما يعبر أفهومه في ذاته عن كون، ويسمّى بالتالي واقعاً شيئياً، لأن به وحده وأياً كان ما صَدَقه، إنّا تكون الموضوعات شيئاً ما (أشياء)، في حين أنّ النفي المضاد يعنى مجرد افتقار، وحيث يُفكّر لوحده نتصوّر كل شيء بوصفه منسوخاً.

والحال إنّه لا يمكن لأحد أنْ يفكّر النفي بشكل متعينٌ من دون أنْ يتَخذ أساساً لذلك الإثبات المضاد. فالأعمى بالولادة لا يمكن أنْ يكون أدنى تصور عن الظلام لأنّه ليس لديه أيُّ تصوّر عن النور، ولا الحوشي عن البؤس، لأنّه لا يعرف الترف. وليْس للجاهل أيّ فكرة عن جهله لأن ليس لديه أيّ فكرة عن العلم⁽¹⁾... الخ. فكل أفاهيم النفي هي إذن مشتقّة، أما الموقائع فتتضمّن المعطيات، والمادة، إنْ صح القول، أو المضمون الترسِنْدالي لإمكان جميع المقائع، وتعينها الكامل.

فإذا كان التعين الشامل يستند في عقلنا إلى أسِّ ترسندالي يتضمِّن بشكل ما كل المؤن المادّية

⁽¹⁾ وقد علمتنا ملاحظات الفلكيين وحساباتهم كثيراً من الأشيباء المذهلة، لكن أهمهما هو أنهم كشفوا لنا عمق الجهل الذي لم يكن بامكان العقل البشري من دون هذه المعارف، أن يتصوره بهدا العمق، ويجب أن يؤدي التفكر حول هذا الجهل إلى تغيير كبير في تعيين المقاصد النهائية لاستعهال العقل.

التي يمكن أنْ تُستمد منها جميع المحمولات المكنة للأشياء، فإنّ هذا الأسّ ليس سوى فكرة ((كلّ)) الواقع (omnitudo realilatis). فليست كل أنواع النفي الحقيقية إذن سوى حدود، ولا يمكن أن نقول عنها ذلك إن لم تتخذ أساساً لنا اللامحدود (الـ ((كلّ))).

لكنْ، بحيازة الواقع مثل هذه الحيازة الكلية، إنما نتصور أيضاً أفهوم شيء في ذاته بوصفه متعيناً تعيّناً شاملًا. وأفهوم (عائم الله من بين كل المحمولات المتضادة الممكنة يدخل محمول واحد في تعيينه، أعني، ذلك المحمول المنتمي إلى الكون بإطلاق. فيا هو في أساس التعين الشامل الملازم بالضرورة لكل ما يوجد والذي يشكل الشرط المادي الكامل والأعلى لإمكانه، والشرط الذي يجب أن يرجع إليه كل تفكير بموضوصات بعامة من حيث مضمونه، هو إذن أمثل ترسندالي. لكنه أيضاً الأمثل، الوحيد أصلًا، الذي يقدر عليه العقل البشري، لأنه في هذه الحالة وحسب إنما يتعين عن شيء، أفهوم كلي في ذاته، تعيناً شاملًا بذاته ويعرف كتصور عن فرد.

وتعين الأفهوم منطقياً بالعقل يستند إلى استدلال شرطي منفصل، تتضمن مقدّمته الكبرى قسمة منطقية (قسمة فلك أفهوم كلي)، وتقصر المقدمة الصغرى هذا الفلك إلى جزءٍ منه، وتعين الحلاصة الأفهوم بهذا الجزء. والأفهوم الكليّ لواقع بعامة، لا يمكن أن يُقسم قبلياً، لأنه من دون التجربة لا نعرف ضروباً معينة من الواقع مندرجة تحت هذا النوع. فالمقدمة الكبرى الترسندالية للتعين الشامل لجميع الأشياء ليست إذن سوى تصوّر مجمل كلّ الواقع، وليست بالتالي مجرد أفهوم يتضمن تحته كل المحمولات من حيث مضمونها الترسندالي، بل أفهوم ينطوي عليها جوّانياً. والتعين الشامل لكل شيء من الأشياء يستند إلى قصر ((كلّ)) الواقع هذا من حيث يُسب أمر ما إلى الشيء، في حين يُستبعد الباقي منه، وهذا ما يتوافق مع إما. . . وإما في المقدمة الكبرى الشرطية المنفصلة ومع تعين الموضوع بأحد أطراف هذه القسمة في المقدمة الكبرى وعليه فإن استعال العقل، الذي به يُعطي الأمثل الترسندالي كأساس لتعيينه لجميع الأشياء المكنة، هو مماثل للاستعال الذي يقيمه في الاستدلالات الشرطية المنفصلة، وذاك هو اللهياء المكنة، هو مماثل للاستعال الذي يقيمه في الاستدلالات الشرطية المنفصلة، والذي بموجبه المدالي القيار أساساً للقيمة السستامية لكل الأفكار الترسندالية، والذي بموجبه تولدت هذه الأفكار بشكل مواز لضروب الاستدلالات الثلاثة ويتناسب معها.

ومن الواضح بذاته، أنه لبلوغ هذا المقصد، أعني لتصور مجرد التعين الضروري الشامل للأشياء، يفترض العقل لا وجود مثل هذا الكائن وفقاً للأمشل، بل فقط فكرته، من أجل أن يستق من جملة التعين الشاملة الملامشروطة الجملة المشروطة، أعني جملة المحدود. فالأمثل هو إذن بالنسبة إليها الصورة الأصل (prototypon) لجميع الأشياء التي بوصفها جميعها نسخاً ناقصة (ectypa) تستمد منه مادة إمكانها، وتقترب منه كثيراً أو قليلًا، إنما تبقى أبداً بعيدة بلا نهاية عن لوغه.

^(*) الكائر الدى هو أكثر الكائنات واقعية.

وعليه، فإن كلّ إمكانٍ للأشياء (إمكان أنْ يتألف المتنوع وفقاً لمضمونها) يُحسب بمثابة امكانٍ مشتق، ووحده ذاك الذي ينطوي على كل الواقع يحسب بمثابة الأصل. ذلك أنّ جميع ضروب النفي (التي هي مع ذلك المحمولات الوحيدة التي بها يتميز من الكائن الأكثر واقعية كل ما ليس هي مجرد اقتصارات في واقع أكبر، وفي النهاية في الواقع الأسمى، وهي تفترضه بالتالي وتُشتق منه ببساطة من حيث المضمون. فكل تنوع للأشياء إذن، هو، فقط وبالضبط، على قدر تنوع الطريقة في قصر أفهوم الواقع الأسمى الذي هو أشها المشترك، شأنه شأن كون كل الأشكال ممكنة فقط كطرائق مختلفة في حدّ المكان اللامتناهي. ولذا فإنّ موضوع أمثلها الذي لا يُقيم إلا في العقل يسمى أيضاً الكائن الأصلي (ens originarium)، ومن حيث لا يوجد أي كائن أعلى منه، الكائن الأسمى (ens summum)، ومن حيث يخضع كل شيء إليه بوصفه مشروطاً، كائن كل الكائن الأسمى (ens summum). لكن كل هذه التعابير لا تدل قط على العلاقة الموضوعية كائن كل الكائنات (ens وجود كائن بمثل هذا السمو الفائق.

وبما أنه لا يمكن أنْ يُقال عن الكائن الأصلي، إنه يتقـوّم من عدة كـاثنات مشتقـة، لأنّ كلًا منها يفترضه وبالتالي لا يمكن أنْ يُكوّنـه، فإن أمشل الكائن الأصـلي يجب أنْ يفكر أيضـاً بوصفـه سـطاً.

ولا يمكننا بالتالي، إذا ما توخينا الدقة، أنْ ننظر إلى الاشتقاق الـذي يجعل كـل إمكان آخر يصدر عن هذا الكـائن الأصلي بـوصفه قَصْراً ونوعاً من القسمة لـواقعه الأسمى، إذ لنْ ينظر عندها إلى الكائن الأصلي إلا بوصفه بجرد مجمّع من كائنات مشتقة، وذلك محال حسب ما قدّمنا، على الرغم من أنّنا عرضنا أولا الشيء على هـذا النحو في تخطيط أوّلي عريض. بـل قد يؤسس الواقع الأسمى بالأحرى إمكان جميع الأشياء بوصفه مبدأها لا مجملها. وقد لا يستند التنوع إلى قصر الكائن الأصلي بل إلى تمامية ما يصدر عنه وما تشكل حساسيتنا أيضاً جزءاً منه بما فيهـا كلّ المواقع في الـظاهرة من دون أن يكون بإمكانها بسبب ذلك أن تنتمي كعنصر مكـوّن إلى فكرة الكائن الأسمى.

وإذا ما تابعنا إلى الأبعد أيضاً هذه الفكرة بجعلها أقنوماً، فسيُمكننا أن نُعين الكائن الأصلي بمجرد أفهوم الواقع الأسمى بوصفه الكائن الوحيد، البسيط، الذيّ، الخالد... الخ، وبكلمة سيُمكننا أن نُعيّنه في تماميّته اللامشروطة بكل الأحاميل، وسيكون أفهوم مثل هذا الكائن أفهوم الله مفكّراً بالمعنى الترسندالي، فيكون أمثل العقل المحض موضوع إلهيّات تسرسندالية كها أشرت إلى ذلك أعلاه.

لكن هذا الاستعمال للفكرة الترسندالية سيكون مع ذلك تخطّياً لحدود تعينها وإمكان قبولها. ذلك أن العقل بإعطائه هذه الفكرة كمبدإ للتعين الشامل لجميع الأشياء بعامة لا يطرحها إلا كأفهوم لكلّ الواقع من دون أن يطلب أن يُعطى كلّ هذا الواقع موضوعياً، أو أن يكون هو نفسه شيئاً. وهذا الأخير مجرّد اختلاق به نجمع ونحقّق في الأشل، بعده كائناً خاصاً، متنوّع

فكرتنا من دون أنْ يكون لدينا الحقّ بذلك، بل من دون أنْ يكون لدينا الحق بالتسليم بمجرّد إمكان مثل هذا الفَرْض. والأمر نفسه بالنظر إلى كلّ النتائج التي تنتج عن هذا الأمثل: فهي لا تخصّ في شيء، وليس لها أيّ تأثير على تعينٌ الأشياء بعامة التعينُ الشامل الذي لأجله وحده نحتاج إلى الفكرة.

ولا يكفي أنْ نَصِفَ أسلوب عقلنا وديالكتيكه، بل يجب أنْ نبحث أيضاً عن مصادره، كي نفسر هذا التراثي نفسه كها نفسر ظاهرة للفاهمة، لأن الأمثل الذي نتكلّم عليه يتأسس على فكرة طبيعيّة، لا على مجرد فكرة اعتباطية. وعليه أسأل: كيف يصل العقل إلى النظر إلى كل إمكان للأشياء بوصفه مشتقاً من إمكان واحد بعينه يقيم في الأساس، أعني في إمكان الواقع الأسمى وإلى افتراض هذا الواقع متضمناً في كائن أصليّ خاص؟

والإجابة عن هذا السؤال تطلع تلقائياً من مبحث التحليلات الترسندالية. فإمكان موضوعات الحواس هو علاقتها بتفكيرنا حيث يمكن لشيء ما (أعني بالصورة الأمييرية) أن يفكّر قبلياً، لكن، حيث يجب على ما يشكّل المادة أي الواقع في الظاهرة (ما يتناسب مع الاحساس) أن يعطى، لأنه لا يمكن حتى أن يفكّر من دون ذلك، ولا يمكن أيضاً أن يتصور إمكانه بالتالي. وإلحال، إنه لا يمكن لموضوع الحواس أن يتعين تعيناً شاملًا إلاّ عندما يُقارَن بكلّ محمولات الظاهرة، وعندما يُقارَن بكل معمولات الجابا أم سلباً. لكنْ، بما أنّ ما يشكل هنا الشيء نفسه الظاهرة، أعني الواقع، يجب أنْ يعطى وإلاّ لا يمكن حتى أن يُفكّر، وبما أنّ ما به يعطى واقع كل الظاهرات هو التجربة الوحيدة والشاملة، فإن على مادة إمكان كل موضوعات الحواس أن تعمل الشامل، إلى قصره وحسب. والحال، إنّه لا يوجد بالفِعْل ما يمكن أنْ يعطى لنا سوى موضوعات الحواس، ولا يمكن أنْ يعطى لنا سوى موضوعات الحواس، ولا يمكن أنْ يعطى لنا سوى موضوعات الحواس، ولا يمكن أنْ تعطى إلا في سياق تجربة ممكنة؛ وبالتالي لا موضوع لنا إنْ لم يعطى كلّ الواقع الأميري كشرط لإمكانه. لكننا بتوهم طبيعي، ناخذ ذلك بمثابة مبدأ موضوعات لحواسنا. وبالتالي، فإنّ المبدأ الأميري لأفاهيمنا عن إمكان الأشياء كظاهرات يصير كموضوعات لحواسنا. وبالتالي، فإنّ المبدأ الأميري لأفاهيمنا عن إمكان الأشياء كظاهرات يصير في نظرنا، بإهمال هذا الحصر، مبدأ ترسندالياً لإمْكان الأشياء بعامة.

فإذا ما أَقْنَمْنَا، بالإضافة إلى ذلك، فكرة بجمل كلّ المواقع تلك، فلأنّ ذلك ينتج عن أنّنا نُحوِّل ديالكتيكياً الوحْدة التوزيعية للاستعال التجربي للفاهمة إلى وحدة جَمْعية لكلّ التجربة، ونفكر في ((كلّ)) الظاهرة هذا شيئاً مفرداً يتضمن في ذاته كلّ واقع أمييري ويختلط، بخدْعة ترسنْدالية ذكرناها سابقاً، بأفهوم قائم في قمّة إمكان جميع الأشياء التي تستمد منه الشروط الواقعية لتعينها الشامل⁽¹⁾.

⁽¹⁾ أَمْثَل الكائن الواقعي الأسمى هو إدنً، على الرغم من أنّه بجرّد تصور، مُوقَعن أولاً، أعني محوّل إلى موضوع، ومن ثمّ مُؤقّتُم، وأخيراً وبتقدم طبيعي للعقل نحو انجاز الوحدة مُشَخْصَنْ كها سننظهر ذلك حالاً. ذلك أنّ وحدة التجربة التنظيمية لا تستند إلى الظاهرات نفسها (إلى الحساسية وحدها) بل إلى اقتران

الفصل الثالث

في أدلة العقل الاعتباري على وجود كائن اسمى

يلاحظ العقل على الرغم من الحاجة الملحّة التي تدفعه إلى افتراض ما يمكن أن يَصْلح تماماً كأساس للفاهمة من أجل تعيين أفاهيمها تعييناً شاملًا، يلاحظ ما في مثل هذا الافتراض من مثالي ومحض توهمي، بسهولة فائقة تمنعه من أن يقتنع من جرّاء ذلك وحده بضرورة عدّ مجرّد اختلاق يختلقه تفكيره بمشابة كاثنٍ متحقق. . هذا إنّ لم يكن مُعجّلًا من جهة أخرى إلى السعي عن راحته في مكان ما في تراجع المشروط المعطى نحو اللامشروط الذي مع أنه ليس في ذاته معطى بوصفه متحققاً وفقاً لمجرد أفهومه، يمكنه وحده أن يُنجِز تماماً سلسلة الشروط رجوعاً إلى مبادئها. ذاك هو المسار الطبيعي لكلّ عقل بشري بما فيه أكثر العقول عاميّة، وإن لم تكن جميعها مُثابِرة على ذلك. فهو لا يبدأ بالأفاهيم بل بالتجربة العاميّة واضعاً بذلك وجوداً ما في الأساس. لكن هذا الأساس يهوي إنْ لم يستند إلى صَخْرة ما هو ضروري إطلاقاً. ويبقى هذا الأخير بدوره معلقاً دون سند فيها لو كان خارجه وتحتّه مكانٌ فارغ وكان هو لا يبلأ ويبقى هذا الأخير بدوره معلقاً دون سند فيها لو كان خارجه وتحتّه مكانٌ فارغ وكان هو لا يبلًا طيء بنفسه، بحيث لا يترك أي موضع للهاذا، أعني إذا لم يكن لامتناهياً من حيث الواقع.

إن وُجِدَ شيء ما، وأيّاً كان، وَجب التسليم أيضاً بوجود ما هو بالضرورة. ذَلك أنّ الحادث لا يوجد إلّا بشرط شيء آخر يكون سبب، ويستمرّ الاستدلال في الصعود من هذا الأخير حتى سبب لا يكون حادثاً ويوجد بالتالي بالضرورة من دون شرط. ذاك هـو الدليـل الذي يبنى عليـه العقل تقدمه نحو الكائن الأصلي.

والحال، إنّ العقل يبحث عن أفهوم كائنٍ تُناسبه سِمَةٌ وجوديّة كالضرورة السلامشروطة، لا من أجل أن يَستدُّل بذلك قبلياً على هذا الكائن من أفهومه (لأنّه لو تجرزاً على فِعْل ذلك لما كان عليه بعامّة سوى أن يبحث بين بجرّد أفاهيم ولما كان بحاجة إلى أن يتخذ وجوداً معطى بمثابة أساس) بل، من أجل أنْ يجد فقط أفهوماً من بين كلّ أفاهيم الأشياء المكنة ليس فيه تضارب مع الضرورة المطلقة. ذلك أنه، وفقاً للاستدلال الأول، سبق أن عَدَّ من الثابت أنه يجب أنْ يوجد شيء ما ضروري إطلاقاً. فإذا كان يمكنه أنْ يُنحِّي كل ما لا يتفق مع هذه الضرورة ماستثناء شيءٍ واحد، فإنّ هذا الشيء سيكون الكائن الضروري بإطلاق، سواء أمكننا أن نفهم ضرورته، أي اشتقاقه من مجرد أفهومه، أم لا.

والحال، يبدو أنَّ ما أفهومه ينطوي على الإجابة عن كلَّ لماذا، وما لا تشويُّه أيُّ شــائبة لا في

متنوعاتها بالفاهمة (في إبصار). وإن وحدة المواقع الأسمى وقابلية جميع الأشياء للتعين الشامل (إمكانها)
 تبدوان بالتالى قائمتين في فاهمة أشمى وبالتالي في عقل.

أيّ نقطة ولا من أيّ وجهة، وما يكفي أينها كان كشرط، هو، بذلك بالذات، الكائن الذي يلائم الضرورة المطلقة، لأنه إذ يتمتّع بكلّ الشروط لـ ((كل)) الممكن، لا يحتاج هو نفسه لأيّ شرط ولا يقبل أيّ شرط، ولأنه بالتالي يُلبّي من جهة على الأقلّ أفهوم الضرورة اللامشروطة. الأمر الذي لا يُمكن أنْ يقوم به كها يقوم هو، أيّ أفهوم آخر، إذ سيعتوره نقص، ويكون بحاجة لأن يتمّم، فلا يُظهر ذاتياً مثل تلك السمة الاستقلالية عن كلّ الشروط اللاحقة. وصحيح أنه لا يمكننا أنْ نستنتج بعد، من ذلك بثقة، سوى أن ما لا ينطوي على الشرط الأسمى والكامل من كل وجهات النظر، يجب أنْ يكون بذلك بالذات مشروطاً من حيث وجوده، إلّا أنه ما ينال ينقصه تلك السمة الفريدة التي للوجود اللامشروط، والتي تلزم للعقل كيف يتعرف، بأفهوم قبلي، إلى كائن بوصفه لامشروطاً.

سيكون إذن أفهوم الكائن ذي الواقع الأسمى، من بين كل أفاهيم الأشياء المكنة، أفضل ما يناسب أفهوم الكائن الضروري ضرورة لامشروطة. وحتى لو كان غير وافي تماماً لهذا الغرض فإنه ليس لدينا الحيار، ونرى أنفسنا مرغمين على الاحتفاظ به لأنه لا يمكننا أن نتهرّب من وجود كائن ضروري. لكن مع التسليم بهذا الوجود، لا يسعنا أنْ نجد في كلّ حقل الإمكان شيئاً يمكنْ أنْ يَدّعي بمثل هذا الحق في الوجود إدّعاءً ذا أساس.

تلك هي إذن الدرب الطبيعية للعقل البشري. فهو يقتنع أولاً بوجود كائنٍ ما ضروري، ثمَّ يتعرف إلى وجود لامشروط في هذا الكائن. والحال، إنَّه يبحث عن أفهوم ما هو مستقلً عن كل شرط، ويعثر عليه في ما ينطوي على الشرط الكافي لكلّ الباقي، أيَّ في ما ينطوي على كل واقع. لكنّ الد ((كلّ)) من دون اقتصارات هو وحدة مطلقة، ويتطلّب أفهوم كائن وحيد أيْ أفهوم الكائن الأسمى من حيث هو أصل كلّ أفهوم الكائن الأسمى من حيث هو أصل كلّ الأشياء، يوجد بطريقة ضرورية إطلاقاً.

وليس بوسعنا أنْ نُنكر على هذا الأفهوم بعضاً من التأسيس عندما يحين اتخاذ القرار، أعني ما إن نُسلَم بوجود كائن ضروري، ونوافق على الوقوف إلى جانبه، وعلى أين نريد أن نضعه. إذ لن يكون بوسعنا عندها أنْ نقوم بخيار أفضل، أو بالأحرى لن يكون لدينا الخيار، بل تُرانا مرغمين على الإدلاء بصوتنا لصالح الوحدة المطلقة للواقع الكامل بوصفه المصدر الأصلي للإمكان. لكن، إذا كان لا شيء يدفعنا إلى الحسم، وإذا كنا نُقضًل بالأحرى تأجيل كل تلك القضية إلى أنْ نصير مرغمين على الموافقة بفِعْل كامل قوة الحجج، أعني إذا كان الكلام يدور فقط على الحكم على ما نعلمه عن هذه المسألة، وعلى ما ندّعي فقط أنّنا نعلمه، فإن استدلالنا السابق سوف لن يبدو، وهيهات أنْ يبدو، مؤيّداً ذلك التأييد، وسيكون بحاجة إلى الرحمة لتغطّى ما ينقصه من بنود شرعية.

ذلك أنّنا لو تركنا الأشياء على ما كانت عليه أعلاه، أعني لو سلمنا أولاً أنّه يمكننا أنْ نستدلّ بمشروعية، من وجود معطى (وإن لم يكن سوى وجودي الخاص)، وجود كائن ضروري ضرورةً لا مشروطة؛ وثانياً أنّه بجب أنْ ننظر إلى كائنٍ يتضمن كلّ واقع، وبالتالي أيضاً كلّ شرط، بعده لا مشروطاً بإطلاق؛ وأنّه يوجد بالتالي أفهوم شيء يناسب الضرورة المطلقة، فإنّه لن يمكننا أن نستدِلّ، من ذلك بعد، أنّ أفهوم كائنٍ محدود مُفْتقِر إلى الواقع الأسمى ينافر بسبب من ذلك الضرورة المطلقة. لأنه، وعلى الرغم من أنّني لا أجد، في أفهوم هذا الكائن، اللامشروط الذي تفرضه سلفاً كلّ الشروط، لا يمكنني أن أقول في استدلال شرطيّ متصل: حيث لا يوجد شرط معين ذلك، مشروطاً، مثلها لا يمكنني أنْ أقول في استدلال شرطيّ متصل: حيث لا يوجد شرط معين (أي، هنا، حيث لا تمامية وفقاً لأفاهيم) لا يوجد أيضاً المشروط. بيل سيكون من المسموح لنا بالأحرى أن نعطي كلّ الكائنات الأخرى المحدودة أيضاً ضرورة لامشروطة على الرغم من أنه لبس بوسعنا أنْ نستدلٌ على ضرورتها من الأفهوم العام الذي لدينا. لكن بهذه الطريقة، لن يُعطينا دليلنا أدنى أفهوم عن خصائص الكائن الضروري، ولن يؤدّي إلى أيّ شيء.

لكن هذا الدليل يحتفظ مع ذلك ببعض الأهمية وبنفوذ لن يكن تبديده دفعة واحدة رغم عدم كفايته الموضوعية. إذ على افتراض أن ثمّة إلزامات دقيقة كل الدَّقة في فكرة العقل، إنما من دون أيّ واقع في تطبيقها علينا، أعني من دون حوافز إنْ لم نفترض كائناً أسمى يمكنه أن يؤمّن للقوانيين العملية فعاليتها وتأثيرها؛ فسنكون في هذه الحالة مرغمين أيضاً على إتباع الأفاهيم التي هي على رغم أنها غير كافية موضوعياً، حاسمة وفقاً لمقياس عقلنا، ولا نعرف بالمقارنة معها شيئاً أفضل وأكثر إقناعاً. وسيضع وجوب الخيار هنا حدًّا نهائياً لتردد الاعتبار، بإضافة عملية تُرجَّح الكفَّة؛ وحتى العقل نفسه لمن يجد أي مبرر لكونه حاكماً نبيهاً إن لم يَتَبع، لدواع إضطرارية ورغم عدم كفاية الرؤية، مبادىء حكمه هذه التي هي على الأقل أفضل المبادىء التي نعرف.

وعلى الرغم من أن هذا الدليل هو في الواقع ترسندالي، لأنه يستند إلى عدم كفاية الحادث الجوانية، فإنه مع ذلك سيكون من البساطة والطبيعية، بما يجعله موافقاً للحس البشري الأكثر عامية، ما إن يُعرَض عليه. فنحن نرى الأشياء تتغير، تنشأ وتفنى، فيجب أن يكون لها إذن، أو على الأقل لحالها، سبب. لكنّ كلّ سبب يمكن أنْ يعطى بالتجربة، يسترجع بدوره السؤال نفسه. فأين يجب علينا إذن أن نضع السببية العليا موضعاً يليق بها إن لم يكن حيث تقوم أيضاً العلية الأسمى، أيْ في الكائن الذي ينطوي أصلاً على العلّة الكافية لكلّ معلول ممكن، والذي يعرف أفهومه بسهولة بهذه الميزة وحسب: الكهال الذي يشمل كلّ شيء. ونحسب هذه العلّة السامية، علة ضرورية ضرورة مطلقة لأننا نجد أنه من الضروري لنا إطلاقاً أنْ نرتفع وصولاً إليها، إذ ليس لدينا أيّ سبب كي نرتفع أعلى منها بعد. ولذا نرى عند كل الشعوب، ومن خلال أغلظ تعدّد للآلهة، بصيصاً من التوحيد يصلها لا بالتفكر ولا بالاغتبار المتعمّق، بل فقط خياً لمنا المنبعية.

يوجد ثااث طرق فقط التدليل على وجود الله بناء على العقل الاعتباري

فإمّا أنْ تكون كلّ الطرق التي يمكن أنْ نحاولها في هذا المقصد، تنطلق من التجربة المتعينــة

ومن القوام الخاص لعالمنا الحسي الذي نعرفه بها، وترتفع من هناك وفقاً لقوانين السببية حتى العلّة الأسمى خارج العالم، وإمّا أنْ لا تَتَخذ كاساس أمهيري سوى تجربة غير متعينة، أعني أيّ وجود كان، وإمّا أنْ تُهمل كل تجربة وتستدل على نحو قبلي تماماً، من مجرد أفاهيم، على وجود كان، وإمّا أخيراً أنْ تُهمل كل تجربة وتستدل على نحو قبلي تماماً، من مجرد أفاهيم، على وجود علّة أسمي. الدليل الأول هو الدليل اللهوي الطبيعي والثاني الدليل الكُسمُولوجي والثانث الدليل المُسمُولوجي

وسأبين أنّ العقل لا يحصّل نتيجة في طريق (أمهيرية) أكثر من أخرى (ترسندالية)، وأنه باطلاً ما يُشط جناحيه كي يرتفع فوق العالم الحسيّ بقوة الاعتبار وحدها. أمّا بالنظر إلى المترتيب الذي تخضع بموجه هذه الأدلّة للفحص، فسيكون على العكس تماماً من المترتيب الذي يتبعه العقل في توسّعه التدريجي، وهو الترتيب الذي قدمناه أولاً. لأنّنا سنرى أنّه على الرغم من أنّ التجربة تقدّم المناسبة الأولى، فإنّ الأفهوم الترسندالي هو وحده الذي يُرشد العقل في مجهوده ويعين الهدف المقترح في كل تلك المحاولات. سأبدأ إذن، بفحص الدليل الترسندالي وسأرى فيا بعد ماذا يمكن لإضافة الأمهري أن تزيد على قوّة تدليله.

الفصل الرابع

في امتناع الدليل الإنطولوجي على وجود الله

نرى بسهولة مما تقلّم: أنَّ أفهوم كائن ضروري ضرورة مطلقة هو أُفهوم عقلي محض، أعني عجرد فكرة ما يزال واقعها الموضوعي بعيداً عن أنْ تُدلّل عليه مجرد حاجة العقبل إليها. وهي لا تفعل سوى أن تُعيلنا إلى كمال لا يُنال، وتصلح بصحيح العبارة لحدِّ الفاهمة أكثر مما تصلح لتوسيعها إلى موضوعات جديدة. والحال، إنّنا هنا أمام غرابة ومفارقة: فالاستدلال الذي يستدلّ، من وجود معطى بعامة، على وجود ضروري ضرورة مطلقة، يبدو ملحاً وصائباً، في حين أنّ كل الشروط التي تطلبها الفاهمة كي تصطنع أُفهوماً عن مشل هذه الضرورة تقف ضدُنا كلياً.

لقد كان يجري الكلام على كائنٍ ضروري ضرورة مطلقة من دون أنْ يُبذل من الجهد المناسب لفهم هلْ وكيف يمكن أنْ نفكر مثل هذا الشيء مجرد تفكير، بقدر ما بُذِل للتدليل على وجوده. والحال، إنّه من السهل حقاً أنْ نعطي تعريفاً إسمياً عن هذا الأفهوم بالقول إنّه ما لا كونه ممتنع. لكننا بذلك لا نكون استزدنا علماً حول الشروط التي تجعل من الممتنع عدّ لا _ كون شيء من الأشياء بمثابة أمر لا يمكن تفكيره على الإطلاق، وهي الشروط التي تستجيب أصلاً للسؤال الذي نريد حلّه، أعني هل نفكر شيئاً بعامة، أم لا، بهذا الأفهوم. ذلك أنّ رفض كلّ الشروط التي تحتاج إليها الفاهمة أبداً لعدّ شيء ما ضرورياً، بواسطة الكلِمة ((لا مشروط))، [إن

هذا الرفض] لا يجعلني أفهم هل لا أزال أفكر شيئاً ما بهـذا الْأفهوم عن كـائنٍ ضروري ضرورة مطلقة، أم أنّي لا أفكّر شيئاً بالمرة.

وأكثر أيضاً: فقد ظُنَّ أنه، بواسطة مجموعة من الأمثلة، تَمُّ تفسير ذلك الأفهوم الذي أُعطي مصادفة في البداية، والذي صار مألوفاً كلياً في النهاية، بحيث بدا أنْ لا جدوى على الاطلاق من كلّ بحثٍ لاحق عن مفْهوميّته. إنّ كل قضيّة هندسية وعلى سبيل المثال، وإنّ للمثلث ثـلاث زوايا، ضرورية ضرورة مطلقة، وعلى هذا النحو من الضرورة جرى الكلام على موضوع خـارج كليًّا عن فلك فاهمتنا كما لو كنّا نفهم تماماً ماذا نعني بأُفهوم هذا الموضوع.

إن كلّ ما يُقدّم من أمثلة هو، من دون استثناء، عن مجرد أحكام وليس عن أشياء ولا عن وجودها. والحال، إن الضرورة اللامشروطة للأحكام ليست ضرورة مطلقة للأشياء. لأن ضرورة الحكم المطلقة ليست سوى ضرورة مشروطة للشيء أو للمحمول في الحكم. والقضية التي ذُكرتْ منذ قليل لا تقول إنّ ثملاث زوايا ضرورية ضرورة مطلقة بل إنه بشرط أنْ يوجد مثلث (أنْ يعطى) يوجد أيضاً (فيه) بالضرورة ثملاث زوايا. إلا أنّ هذه الضرورة المنطقية قد أظهرت قدراً من السراب إلى حدَّ جعلنا نعتقد أنّنا، إذْ نكوّن عن شيءٍ أفهوماً قبلياً بحيث يشمل حسب ظنّنا الوجود في ما صَدّقه، يُكننا أنْ نستدِل منه بثقة أنّه، لما كان الوجود يناسب بالمضرورة موضوع هذا الأفهوم، أعني بشرط أن أطرح هذا الشيء كمعطى (كموجود)، فإنّ وجوده يُطرح أيضاً بالضرورة (وفقاً لقاعدة الهويّة)، وإنّ هذا الكائن هو نفسه ضروري ضرورة مطلقة لأن وجوده يفكر قائماً وفقاً لأفهوم سُلّم به اعتباطاً وبشرط أن أطرح موضوعه.

ولو نَسختُ، في حكم هُوِّي، المحمول واحتفظتُ بالحامل ونتج عن ذلك تناقض، لقلتُ إذن: إنَّ هذا يناسب ذاك بالضرورة. لكنّ، لو نسختُ معاً الحامل والمحمول، فإنّه لن يتولد أي تناقض عن ذلك، لأنه لن يكون ثمة شيء ممكن أنْ يكون معه تناقض. فمن المتناقض أن أطرح مثلثاً وأنسخ الزوايا الثلاث، لكن لا تناقض قط في أن أنسخ معاً المثلث وزواياه الثلاث. والأمر على هذا النحو بالضبط بالنسبة إلى أفهوم كائن ضروري ضرورة مطلقة. فإنْ نَسختُم وجود هذا الكائن، ونسختُم أيضاً الشيء نفسه مع كل محمولاته، فمن أين سيأي التناقض؟ لن يكون هناك شيء في الخارج ليمكن أنْ يكون معه التناقض، لأن الشيء لا يجب أن يكون ضرورياً من الخارج، ولن يكون هناك شيء أيضاً جوّانياً، لأنكم إنْ نسختم الشيء نفسه، تكونوا قد نسختم معاً كل ما هو جوّاني. الله هو كلي القدرة، ذاك حكم ضروري، ولا يمكن للقدرة الكلية أن تنسخ ما إن تطرح الألوهة، أيْ ما إنْ يُطرح كائن لا متناهٍ أفهومُه هو هو هذا المحمول. لكنْ لو قلت: ليس الله بكائن، فلا القدرة الكلية ولا أيّ محمول آخر من محمولاته سيكون عندها معطى؛ لأنها قد نسخت جميعها مع الحامل، فلا يحدث أيّ تناقض في هذه الفكرة.

رأيتم إذن، أنني لـو نسخت محمول الحكم وحمامله معاً، لما أمكن أن يصدر عن ذلـك أي

تناقض جوّاني وأياً كان المحمول. والحال، إنّه لم يبق لديكم من غرج آخر سوى القول إنّ هناك ضروباً من الحامل ضرورية ضرورة مطلقة، وذاك افتراض ما زلت حتى الآن أضم مشروعيته موضع الشك، وما زلتم تريدون إثبات إمكانه لي. ذلك أنه لا يمكنني أن أكوّن أيّ أفهوم عن شيء يُبقي التناقض قائباً إذا ما نُسِخ مع كل محمولاته، وليس لديّ فيها عدا التناقض أيّ معيار عن الامتناع، بمجرد أفاهيم قبلية محضة.

ضد كل هذه الاستدلالات العامة (التي لا يمكن لأي انسان أنْ يرفضها)، تحاولون إفحامي بحالة تقدمونها كدليل من خلال الواقع، مع التأكيد لي، أنَّ ثمة أفهوماً، هو أفهوم وحيد حقاً، فيه يكون اللاكون، أيَّ انتساخ موضوع هذا الأفهوم، متناقضاً في ذاته، وإن هذا الأفهوم هو أفهوم أكثر الكاثنات واقعية. وتقولون، إنّه يتمتَّع بكل واقع، وإنّ لكم الحق بالتسليم بمثل هذا الكاثن بوصفه بمكناً (وهو ما أوافق عليه الآن على الرغم من أن غياب التناقض من أفهوم ما يزال بعيداً عن إثبات إمكان الموضوع)(1). والحال، إنّ الوجود متضمّن أيضاً في هذه الواقعية الكليّة، فالوجود إذن متضمن في أفهوم ممكن. فإذا نسخنا هذا الشيء فإننا ننسخ الإمكان الجوّاني للشيء؛ وهذا متناقض.

وأجيب: ها قد وقعتم في تناقض عندما أدخلتم في أفهوم شيء تريدون أنْ تفكّروه فقط من وجهة نظر إمكانه، أفهوم وجوده، تحت أيّ اسم تستر. فإن أعطيتُ لكم هذه النقطة، تكونوا قد ربحتُم الجولة في الظاهر، لكنكم في الحقيقة، لم تقولوا شيئاً، لأنكم لم تقدّموا سوى تحصيل حاصل. وأي لأسألكم: هل هذه القضية: هذا الشيء أو ذاك (الذي أسلم لكم بإمكانه أياً كان) يوجد: قضية تحليلية أم قضية تأليفية؟ في الحالة الأولى، لا تضيفون بفكركم عن هذا الشيء أيّ شيء إلى وجوده؛ لكن، في هذه الحالة، إمّا أنْ يكون التفكير الذي فيكم هو الشيء نفسه، وإما أن تكونوا افترضتم الوجود منتمياً إلى الإمكان، وسيكون ذلك ما يسمّى استدلالاً للوجود من الإمكان الجواني، ولن يكون ذلك سوى تحصيل حاصل بائس. فلفظ الواقع، الذي في أفهوم الشيء يرّن بشكل مختلف كلياً عن الوجود في أفهوم المحمول، لا يحل المسألة. لأنكم لو أسميتم واقعاً كلّ طرح (من دون أن تعينوا ما تطرحون) لكنتم طرحتم الشيء بنفسه في أفهوم المحمول. فإنْ اعترفتم على العكس، كما يليق حقاً بكلّ كائن عاقل أن يفعل، بأنّ كلّ قضية المحمول. فإنْ اعترفتم على العكس، كما يليق حقاً بكلّ كائن عاقل أن يفعل، بأنّ كلّ قضية المحمول. فإنْ اعترفتم على العكس، كما يليق حقاً بكلّ كائن عاقل أن يفعل، بأنّ كلّ قضية المحمول. فإنْ مذه الميزة لا تنتمي بشكل خاص إلا إلى القضايا التحليلة التي يستند وشعمها إلى ذلك بالضبط؟

⁽¹⁾ الأفهوم هو دائماً ممكن عندما لا يتناقض. ذاك هو المعيار المنطقي للإمكان، وبذلك يتميز موضوعه من mihil الأفهوم هو دائماً ممكن أنْ يكون مع دلك أفهوماً فارغاً عسدما لا يسرهن برهنة خاصة على الواقع الموضوعي للتأليف الذي يتولّد به الأفهوم، وهي برهة تستند أبداً كما بينا أعلاه، إلى مبادىء التحربة المكنة وليس إلى مبدأ التحليل (مبدأ التناقض). وليكن هذا تنبيها إلى أن لا نستدل فوراً من الإمكان (المنطقي) للأفاهيم على الامكان (الواقعي) للأشياء.

^(*) الموضوع الفارغ، (أو الليس)، مثال: شكل هندسي محدد بخطين. (م. و).

وكنتَ آمل بالطبع، أنْ يُبدِّد تعيينُ دقيق لأفهوم الوجود هذا التمحُّك المُتحذَّلِق من دون لفَّ أو دوران، لو لم أكن قد وجدت أنَّ الوهم الذي يتولَّد من خلط محمول منطقي بمحمول واقعي رأي تعيين الشيء) يُلْغِي تقريباً كلَّ تعليم. ويمكن لكلّ شيء أنْ يصلح حسب ما نريد كمحمول منطقي، وحتى الحامل نفسه يمكن أن يُحمَل، لأنَّ المنطق يتجرد من كلَّ مضمون؛ لكنَّ التعيين محمولُ يضاف إلى أفهوم الحامل ويَزيد فيه. يجب إذن، أنْ لا يكون متضمَّناً فيه.

وعلى ما يبدو، ليس الكوّن محمولًا واقعيًّا، أعنى، افهوماً يمكن أن يُضـاف إلى أفهوم شيء. وهو فقط طرْحٌ لشيء أو لتعينات معيَّنة في الحامل. وهو في الاستعمال المنطقي مجرَّد رابطة لحكُّم. فالقضية: كان الله على كل شيء قديراً (*) تتضمن أفهومين لكل منهم موضوع: الله والقدرة على كل شيء، واللفظ الصغير ((كان)) ليس محمولًا إضافياً بـل فقط ما يـطرح المحمول في نـوع من الصلة مع الحامل. فلو أخذتُ الحامل ((الله)) مع كل محمولاته (التي من بينهـا أيضاً القـدرة على كل شيءً وقلت: كان الله أو إنه الله (الله الله الله عنه الله عنه الله عنه الله الله عنه الله عنه الله الله عنه الله الله عنه الله فقط الحامل في ذاته مع كل محمولاته، أي أطرح الموضوع بالصُّلة مع أفهومي. وعلى الاثنينُ أنَّ يتضمّنا بالضبط الشيء نفسه؛ ومنْ إنّ أفكر (بالتعبير ((إنه))) موضوع هذا الأفهـوم بوصفـه معطى بإطلاق، لا يمكن إضافة أيّ شيء إلى الأفهوم الـذي يعبّر فقط عن إمكانـه. وهكـذا لا يتضمن المتحقّق شيئاً أكثر من مجرّد الممكن. فلا تتضمن مئة تالِرْ متحققة أكثر من مئة تالِرْ ممكنة. لأنه بما أنَّ التالِرات الممكنـة تعني الأفهوم، والتـالِرات المتحقِّقـة الموضـوعَ وطرحـه في ذاته، ففي حال كان هذا يتضمن أكثر من ذاك، لن يكون أفهومي معبِّراً عن الموضوع بكامله، ولن يكون بالتالي أفهومه المطابق. لكن بالنظر إلى حال ثروتي، سيكون هناك، مع مئة تالِر متحقَّقة، أكثر مما مع مجرد أفه ومها (أعني إمكانها). ذلك أنَّ الموضوع في التحقَّق، ليس متضمَّناً فقط تحليلياً في -أفهـ ومي ، بل يُضماف تأليفياً إلى أفهومي (الـذي هو تعيين لحالي) من دون أنْ تكـون المئة تـالر المفكَّرة قد زيدت أدني زيادة بهذا الوجود خارج أفهومي .

عندما أفكّر إذن شيئاً، وأيًّا كانت المحمولات التي بها أفكّره، ومها بلغ عددها (وحتى في التعيين الشامل)، فإني لا أضيف شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما أطرح، إلى ذلك، وإن هذا الشيء هو،، وإلا فإنه لن يوجد كها هو بالضبط، بل على العكس، سيوجد أكثر مما فكّرت في الأفهوم، ولن يمكنني أن أقول إن هذا هو بالضبط موضوع أفهومي الذي يوجد. وإذا فكّرتُ في شيء، كلّ واقع باستثناء واقع واحد، وقلت: إن مشل هذا الشيء الناقص يوجد، فإن الواقع الذي ينقص لن ينضاف إليه بذلك، بل سيوجد، يعتوره بالضبط النقص عينه الذي كان له عندما فكرتُه، وإلاّ لكان سيوجد شيء آخر غير ما فكرت. فإذا فكرتُ إذنْ كائناً بوصفه الواقع الأسمى (من دون نقص)، فسيظل عليَّ أن أعرف هل يوجد هذا الكائن أم لا. ذلك أنّه على

^(*) العبارة حرفياً: الله يكون كلّي القدرة. بوضع يكون بإزاء ist (مصارع sein). أو ما يعبر عنه عادة بالقبول: الله هو كلي القدرة، أو بحذف هو، أو: إن الله كلي القدرة، وهي صبع تؤدي المعنى لكنها تضبّع الفكرة، والمقصود فعل الكون بمعناه التام والمضارع. (م. و).

^(**) إنَّه بإزاء Es ist (فعل الكون للمضارع المرسل) يمكن القول أيضاً: هو الله. (م و).

الرغم من أنه لا ينقص أفهومي أي شيء من المضمون الواقعي المكن لشيء بعامة، فإنه سينقص مع ذلك شيء من العلاقة بكل حال تفكير، وهو أنّ معرفة موضوع ستكون ممكنة أيضاً بعدياً. وهنا يظهر أيضاً سبب الصعوبة التي تُخيِّم على هذه النقطة. فلو كان الأمر يدور على موضوع للحواس، لما أمكنني أنْ أخلط وجود الشيء مع مجرّد أفهوم الشيء. لأنّ الأفهوم لا يجعلني أفكّر الموضوع إلاّ بوصفه مطابقاً للشروط الكلية للمعرفة الأنهيرية الممكنة بعامة، في حين أنّ الوجود يجعلني أفكّره بوصفه متضمناً في سياق التجربة بأسرها؛ لأنّ أفهوم الموضوع لا يزداد قط باقترانه مع مضمون كلّ تجربة، إلاّ أنّ تفكرنا يتلقى بالإضافة إلى ذلك إدراكاً ممكناً. وإذا كنّا نريد على العكس أنْ نفكر الوجود فقط بمجرّد المقولة المحضة، فإنّه ليس من المستغرّب أنْ لا يمكننا أنْ نشير إلى أيّ علامة تصلح لتمييزه عن مجرد الإمكان.

قد يتضمن أفهومنا عن موضوع، ما يشاء إذنْ، وبقد ما يشاء، ويجب علينا مع ذلك أنْ نخرج منه كي ننسب إليه الوجود. بالنسبة إلى موضوعات الحواس، يتم ذلك بالترابط مع إدراك من إدراكاتي بموجب قوانين أمبيرية؛ أمّا بالنسبة إلى موضوعات الفكر المحض، فلا يسوجد أيّ وسيلة على الإطلاق للتعرّف إلى وجودها، لأنه سيجب التعرّف إليه قبلياً تماماً، في حين أنّ وعينا بكل وجود (سواءً حصل بلا توسط بالإدراك، أو باستدلالات تقرن شيئاً ما بالإدراك) ينتمي على العكس، بأسره إلى وحدة التجربة؛ وإذا كان لا يمكن بالطبع للوجود خارج هذا الحقل أنْ يُعَدّ معنعاً مطلقاً، فذلك لا يقلّل من كونه افتراضاً لا شيء يمكن أنْ يبرّده.

وأفهوم الكائن الأسمى هو فكرة مفيدة جداً في مقاصد مختلفة ، لكنّه ، ولأنّه بالضبط مجرّد فكرة ، عاجز تماماً عن أنْ يوسّع ، لوحدِه ، معرفتنا بالنظر إلى ما يوجد . ولا يمكنه حتى أنْ يزيدنا علماً بالنظر إلى إمكانه . فالعلاقة التحليلية للإمكان اللي يقوم على أنْ مجرّد طروح (وقائع) لا تولّد تناقضاً ، لا يمكن بالطبع أنْ تُنكر عليه ؛ لكنْ ، بما أنّ اقتران كلّ الخصائص الواقعية في شيء هو تأليف لا يمكن أنْ نحسمه لجهة إمكانه قبلياً ، لأن الوقائع ليست معطاة لنا بشكل مخصوص ، ولأنه حتى وإنْ حصل ذلك ، فإنّه لن ينتج عنه أيُّ حكم ، وبما أنّ علامة إمكان المعارف التأليفية يجب أن يبحث عنها ، دائماً وفقط ، في التجربة التي لا يمكن لموضوع الفكرة أن ينتمي إليها ، فإنّه ما يزال ينقص الكثير كيْ مي قبلياً إمْكان كان أمثل عثل هذا السمو .

بهذا الدليل الأنطولوجي (الديكاري) الشهير جداً، والذي يزعم التدليل بأفاهيم على وجود كائن أسمى، لا نفعل إذن سوى أنْ نضيًّع كلَّ جهدنا وعملنا، وليس بوسع أيُّ إنسان أنْ يصبح أكثر غنى في المعارف بمجرد أفكار مثلها ليس بوسع تاجر أن يصبح أكثر غنى لو أضاف، بقصد زيادة ثروته، بعض الأصفار إلى دفتر حسابه.

الفصل الخامس

في امتناع الدليل الكسمولوجي على وجود الله

كانت الرغبة في أن يُقرَّر، عن فكرة مدبَّرة باعتباط كلي، وجود موضوعها المناسب بالمذات، أمراً لاطبيعياً بالمرة، وكانت مجرّد تجديد للذهنية المدرسية. وبالفعل لم يكن المرء ليحاول البتة هذه الطريق، لو لم يكن بالعقل، من قبل، حاجة إلى التسليم بالوجود بعامة لشيء ما ضروري (يمكننا أن نتوقف عنده في صعودنا) ولو لم يكن مرغباً، بدافع من وجوب كون تلك الضرورة لا مشروطة ويقينية قبلياً، على البحث عن أفهوم يلبِّي قدر الإمكان مثل هذا المطلب، ويجعله يعرف وجوداً بشكل قبلي تماماً. ولقد ظنَّ المرء أنّه عثر على هذا الأفهوم في فكرة أكثر الكائنات واقعية، ولذا لم تكن تلك الفكرة لتصلح إلا للحصول على معرفة أكثر تعيناً بما اقتنع هو مسبقاً بوجوب وجوده وصدقه، عنيت بالكائن الضروري. إلا أنّه قد تاه عن درب العقل الطبيعية هذه، ويدل أنْ ينتهي بهذا الأفهوم، حاول أن يبدأ به من أجل أنْ يشتق منه ضرورة الوجود الذي كان الأفهوم أصلاً مخصصاً لإكماله فقط. وعنه تولّد ذاك الدليل الأنطولوجي البائس الذي لا يتضمن ما يُرضى الفاهمة الطبيعية والسليمة ولا ما يصمد أمام الفحص المدرسي.

والمدليل الكسمولوجي، الذي نريد أنْ نفحصه الآن، يحافظ على اقتران الضرورة المطلقة مع الواقع الأسمى، لكنه بدل أنْ يستدل كما فعل الدليل السابق، من الواقع الأسمى، على الفرورة في الوجود، فإنه يستدل بالأحرى، من الضرورة اللامشروطة المعطاة سلفاً عن كائن ما، على واقعه اللامحدود؛ وهو على هذا النحو يتمتّع على الأقل بالعودة إلى الطريقة السليمة في غط الاستدلال الذي لا أعلم هل هو عقلي أم مماحك، إلا أنه على الأقل طبيعي، ويحوز على أكبر قوة اقناع لا بالنسبة إلى الفاهمة العامية وحسب، بل أيضاً بالنسبة إلى الفاهمة النظرية. وهذا الاستدلال هو الذي رسم أيضاً الخطوط الأساسية الأولى الموجهة لكل أدلة اللاهوت الطبيعي، وهي الخطوط التي اتبعت دائهاً، والتي ستتبع أبداً أيًّا كانت الحجب وأنواع الزينة التي تُزيَّن بها أوْ تَسْتَر. وسنعرض الآن هذا الدليل الذي كان ليبنتس يسميه (ع) a contingentia mundi) ويخضعه لفحصنا.

ويصاغ هكذا: إنْ وُجد شيء، فيجب أنْ يوجد أيضاً كائن ضروري ضرورة مطلقة. والحال إنّي أنا نفسي أوجد على الأقـل؛ إذن، يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة. تتضمن المقدمة الصغرى تجربة، والكبرى تستدل من تجربة بعامة على وجـود الضروري⁽¹⁾. يبدأ الـبرهان

^(*) حدوث العالم.

⁽¹⁾ هذا التدليل معروف إلى حـد ليس من الصروري معه أن نعرضه هنا بشكل أقـوى. فهو يستند إلى ذلك القانون الطبيعي للسبيّة الذي يدّعي أنه ترسندالي: لكل حادث سببه الذي إذا كان حادثاً بدوره، يجب أن

إذن بالتجربة أصلًا، فهو لا يقوم إذن قبلياً تماماً أي انطولوجياً؛ وبما أنّ موضوع كلّ تجربة ممكنة يسمّى العالم، فإننا نسمّيه، لهذا السبب، الدليل الكسمولوجي ه. وبما أنه يتجرد من كل خاصية جزئية لموضوعات التجربة التي بها يتميّز هذا العالم عن أيّ عالم آخر ممكن، فإنه يتميز إذن سلفاً وبإسمه بالذات عن الدليل اللاهوتي الطبيعي الذي يجتاج لدعم حجاجه إلى ملاحظات مستمدّة من القوام الخاص لعالمنا الحسي.

لكن هذا الدليل يذهب إلى أبعد؛ ويستدلّ: إنّ الكائن الضروري لا يمكن أنْ يكون متعيّناً على نمط واحد، أعني بالنظر إلى كل المحمولات الأضداد الممكنة، إلاّ بواحد من الضدّين، ويجب بالتالي أن يكون متعيناً تعيّناً شاملًا بأفه ومه. والحال إنه ليس هناك سوى أفه وم واحد ممكن يعيّنه قبلياً تعييناً شاملًا عنيتُ أفهوم الـ (قص ده والحال الله والموم أكثر الكائنات واقعية، هو إذن الأفهوم الوحيد الذي به يمكن أنْ يفكّر كائن ضروري، أعني أنْ يوجد بالضرورة كائن أسمى.

ويوجد الكثير من المباديء المُماحِكة مجتمعة في هذا المدليل الكُسْمولوجي الـذي يبدو أنَّ العقل قد بسط فيه كل فنُّه الديالكتيكي من أجل أنْ يحقِّق أكبر تراء ترسنْدالي محن. لكنّنا سنُهمل فحصه للحظة كي نبرِّر فقط الحيلة التي يلجأ إليها ليُلبسَ دليلًا قديمًا حلَّة جديـدة مستنداً هو الذي يُغيِّر حِلَّته ولهجته كي نظن أنَّه شاهد آخر. ويستند هذا الـدليل إلى التجربة من أجـل أنْ يُدعُّم مبدأه بصلابة معطياً، بذلك، الانطباع بأنَّه يتميز من الدليل الأنطول وجي الذي يضع كلُّ ثقته في مجرَّد أفاهيم قبْلية. لكنَّ الدليل الكسْمولوجي لا يستخدم هذه التجربة إلَّا لِكي يقوم بخطوة واحدة، أعني لكي يرتفع إلى وجود كائنِ ضروري بعامّة. ولا يمكن للحجّة الأمْهيرية، أن تَعلمْنا شيئاً عن صفات هذا الكائن، والعقل يهملها هنا إهمالًا كلياً ويبحث تِبعاً لمجرد أفاهيم عن الصفات التي يجب أن تكون لكائن ضروري بعامة، أعنى لشيء يتضمن من بين كلِّ الأشياء الممكنة الشروطُ اللازمـة (requisista) للضرورة المطلقـة. والحال، إنَّـه يظن أنَّـه يعثر عـلى هذه الشروط فقط في أفهوم أسمى الكائنـات واقعية، ويستنتج من ثُمَّ أنَّ هذا الكـائن هو الضروري ضرورة مطلقة. لكنَّه من الواضح أنَّنا نفترض هنا أنَّ أفهوم كائنِ يمتلك الـواقع الأسمى، يكفي تماماً لأفهوم الضرورة المطلقة في الوجود، أعنى أنه يمكننا أن نستدًل من الواحدعلي الآخر؛ وتلك هي القضية بالضبط التي كان يزعمها الدليل الأنطولوجي. نسلم إذن بهذا الأخير في الدليل الكسمولوجي، ونتخذه كأساس له، في حين أننا كنا نريد تجنبه. ذلـك أنَّ الضرورة المطلقـة هي وجود مشتقّ من مجرد أفاهيم. والحال، إنّ لو قلتُ إنَّ أفهوم الـ entis realissimum هو أفهوم من

يكون لـه سبب إلى أنْ تتوقّف سلسلة الأسباب، التي ينساق معضها تحت بعض، عند سبب ضروري ضرورة مطلقة، سبب من دونه لن يكون للسلسلة أي تمامية.

^(*) من كوسموس = العالم. (م. و).

^(**) أكثر الكائنات واقعية.

هذا النوع، وإنّه الأفهوم الموحيد الملائم والمطابق للوجود الضروري، فإنّ عليّ أنْ أُوافق أيضاً على أنّ هذا الوجود بمكن أنْ يُستنتج منه. ففي المدليل الأنْطولوجي بمجرد أفاهيم وحسب إنّما تكمن إذنْ بصحيح العبارة، كلّ القوّة التدليلية للدليل الكسمولوجي المزعوم؛ والتجربة التي نستنجد بها، ربّما لا تصلح في أحسن الأحوال إلّا لإيصالنا إلى أُفهوم الضرورة المطلقة، لكن لا للبرهنة عليها في شيء متعينُ. ذلك أننا ما إنْ نصبو إلى هذا المقصد، حتى يجب علينا أنْ نترك فوراً كل تجربة وأنْ نبحث بين الأفاهيم المحضة عن الأفهوم الـذي من بينها يتضمن شروط إمكان كائن ضروري ضرورة مطلقة.

لكنْ، لـو نُظِر فقط عـلى هذا النحـو إلى إمكان مثـل هذا الكـائن، فسيكون وجـوده أيضـاً مبرهناً، لأنّ ذلـك كان سيعْني: في كـلّ ممكن هناك كـائن واحد فقط يستلزم الضرورة المـطلقة، وبالتالي فإنّ هذا الكائن يوجد على نحو ضروري ضرورة مطلقة.

وينكشف كل التمويه في هذا الاستدلال للعيان، عندما نعرضه بصورته المدرسية. وإليكم مثل هذا العرض:

إذا كانت القضية: «كل كائن ضروري ضرورة مطلقة هو معاً أكثر الكائنات واقعية» (وذاك هو "hervus probandi" في الدليل الكسمولوجي) صحيحة، فيجب أن يكون بإمكانها، شأنها شانها كل الأحكام الموجبة، أن تتحول وعلى الأقل ""per accidens". لكن كائناً من الدها الكائنات واقعية هي، معاً، كائنات ضرورية ضرورة مطلقة». لكن كائناً من الدها الكائنات المندرجة تو الكائنات المندرجة تحت هذا الأفهوم ينطبق أيضاً على الكل . ويمكنني إذن في هذه الحالة أن أحوًل القضية بإطلاقها، فأقول: «كل ما هو أكثر الكائنات واقعية هو كائن ضروري». لكن بما أن هذه القضية بإطلاقها، فأقول: «كل ما هو أكثر الكائنات واقعية هو كائن ضروري». لكن بما أن يُوجِب أيضاً الضرورة المطلقة لهذا الكائن. وذاك بالضبط ما كان يزعمه الدليل الأنطولوجي، إنما ما لم يكن الدليل الكسمولوجي يريد الإقرار به على الرغم من أنه يستند إليه باستدلالاته وإن بشكل خفي.

وهكذا، فإنَّ الطريق الثانية التي يتبعها العقل الاعتباري للتدليل على وجود كائن أسمى ليست فقط خادعة مثل الأولى، بل تشكو من نقيصة الوقوع في الـ (وووه)، الله الأولى، بل تشكو من نقيصة الوقوع في الـ (وووه)، الله تعدنا بأن تَفْتح لنا طريقاً جديدة فتُعيدنا، بعد إنعطاف طفيف، إلى الطريق التي كنّا قد تركناها.

ولقد سبق أنْ قلتُ، منذ قليل، إنّ في هذا الدليل الكُسْمولوجي إنَّا تختبىء أُجَمة كاملة من

^(*) مُعاطُ النُّرْهان

^(**) بالعَرَض.

^(***) الجهل المخادع.

المزاعَم الديالكتيكية التي يمكن للنقد الترسندالي أنْ يكتشفها بسهولة ويبدّدها، وسأقتصر على الإشارة إليها تاركاً للقارىء الدَّرِب أمْر الذهاب إلى أبعد للبحث عن المبادىء الخادعة ونَسْخِها.

نجد فيه إذنْ، وعلى سبيل المثال: 1) - المبدأ الترسندالي الذي يستدّل من الحادث على السبب، والذي لا دلالة له إلا في العالم الحسي، والذي لا معنى له خارج هذا العالم. ذلك أن السببية والذي عن الحادث لا يمكن أنْ يُولِّد أيَّ قضية تأليفية كقضية السببية، وليس لمبدأ السببية أي مدلول أو معيار لاستعاله إلا في العالم الحسي، والحال إنَّ ما يُطلب منه هنا هو، بالضبط، استخدامه للخروج من هذا العالم. 2) - الاستدلال الذي يقوم على استنتاج عِلَّة أولى من امتناع التسلسل الملامتناهي للعلل المعطاة بعضاً فوق بعض في العالم الحسي. ولا تخولنا مبادىء استعال العقل أنْ نستدل على هذا النحوحتى في التجربة، ولا تسمح لنا بالأحرى بأن غد هذا المبدأ إلى ما بعد التجربة (حيث لا يمكن للسلسلة أنْ تمتد قطّ). 3) - خطأ اكتفاء العقل الذاتي بالنظر إلى إنجاز تلك السلسلة، وذلك من أنّنا نُنحّي في النهاية كل شرط، على الرغم من أنّا بنحسب ذلك إنجازاً لأفهوم للضرورة من دون شرط؛ ومن أنّا، إذْ لا نعود نَفْهم شيئاً إضافياً، نَحْسب ذلك إنجازاً لأفهومنا. 4) - خلط الإمكان المنطقي لافهوم ((كلّ)) الواقع مجتمعاً (من دون تناقض ضمني) بالإمْكان المترسندالي، وهذا الأخير يحتاج إلى مبدأ يجعل التأليف قابلاً (من دون تناقض ضمني) بالإمْكان المترسندالي، وهذا الأخير يحتاج إلى مبدأ يجعل التأليف قابلاً (من دون تناقض ضمني) بالإمْكان المترسندالي، وهذا الأخير عتاج إلى مبدأ يجعل التأليف قابلاً (من دون تناقش ضمني) بالإمْكان المترسندالي، وهذا الأخير عتاج إلى مبدأ يجعل التأليف قابلاً المنابق، إلا أنَّ هذا المبدأ لا يمكن بدوره أنْ يطال سوى حقل التجارب الممكنة الخ. . .

وحيلةُ الدليل الكُسْمولوجي تهدف فقط إلى تجنّب الدليل الذي يزعم أنه يبينٌ قبلياً، بمجـرد أفاهيم، وجود كائن ضروري، والذي كان يجب أن يقام أنْطولوجيًّا، وهو أمر نشعر أننا عاجزون عنه كلياً. وبهـذا القصد نستـدلُّ، بقدر مـا نستطيع، من وجودٍ متحقَّق يُحسب بمشابـة أسـاس (لتجربة بعامة)، على الشرط الضروري إطلاقًا لهذا الوجود. فبلا نكون عندها بحاجة لشرح إمكانه. لأنه، إن أثبتنا أنَّه يوجد، فإنَّ كلَّ مسألةٍ خاصَّة بإمكانه ستكـون نافلة تمـاماً. وإن شئنـًا أن نُعينً بدقَّة أكبر هذا الكائن الضروري في قوامه الخـاص، فإنَّنـا لنْ نبحث عما هـو كافٍ لفهم وجوب الوجود بأفهومه، لأنَّه لو كان بإمْكاننا ذلك، لما كنَّا بحاجة لأيِّ افْتراض أَمْهيري، بل إنَّسَا لنبحث إلا عن الشرط السالب ("Conditio sme qua non) الذي من دونه لا يمكن للكائن أن يكون ضروريـاً ضرورة مـطلقـة. والحـال إنَّ هـذا قـد يحصـل في أيّ ضرب آخـر من ضروب الاستدلال الذي يستدل من النتيجة المعطاة على مبدإها؟ لكنْ، لـالسف، بحصل هنا أنَّ الشرط المطلوب من أجل الضرورة المطلقة لا يمكن أن يُصادف إلَّا في كائن فريد يجب أنَّ يتضمن بالتــالي في أفهومه كلُّ ما هو مطلوب من أجل الضرورة المطلقة، جاعلًا بذلك الاستدلال، المستدِلُّ قبلياً عـلى هذه الضرورة، تمكنـاً. ويعني ذلك أنَّـه يجب أنَّ يكون بـإمكاني أنَّ استنتــج بـالعكس، أنَّ الشيء الذي يُلاثمه هذا الأفهوم (عن الواقع الأسمى) هو ضروري ضرورة مطلقة، وإنَّه إذا لم يكن بإمكاني أنَّ أستنتج ذلك (وهذا ما يجب أن أقرُّ به إذا كنت أريد أنْ أتجنب الدليل الأنطولوجي) فبإنّي لن أكون أكثر حظاً في طريقي الجديد، وسأجهد نفسي أبداً في النقطة التي

^(*) الشرط الذي من دومه لا يكون شيء (= الشرط الذي لا بدّ منه).

انطلقتُ منها. ويستجيب أفهوم الكائن الأسمى قبلياً لكل الأسئلة التي يمكن أنْ تُطرح بصدد التعينات الجوّانية لشيء ما، وهو لهذا السبب أمثل لا نظير له، لأنّ الأفهوم الكليّ يشير إليه في الموقت نفسه كفرْدٍ من بينْ كلّ الأشياء الممكنة؛ إلّا أنه لا يستجيب للسؤال بصدد وجوده الحاص، مع أنّ ذلك الوجود كان النقطة الرئيسية؛ إذْ لو كان أحدهم مع تسليمه بوجود الكائن الضروري، يريد فقط أنْ يعرف: ما الشيء الذي من بين كل الأشياء يجب أن يُنظر إليه بوصفه كذلك، فإنه لن يمكننا أن نجيه: هذا الشيء الذي هنا، هو الكائن الضروري.

وقد يكون من المسموح به أنْ نسلم بوجود أسمى الكائنات اكتفاء كسبب لكل المسببات المكنة كي نسهّل أمام العقبل وحدة مبادىء التفسير التي يبحث عنها. لكنّ الذهباب إلى حدِّ القول إنّ مثل هذا الكائن يوجد بالضرورة يصبح لا تعبيراً متواضعاً عن فرض مسموح به، بلل ادّعاءً صلفاً، بيقين واجب، بأنّ ما ندّعي أنّنا نعوفه بوصفه ضرورياً بالمطلق، يجب أنْ ينطوي أيضاً على ضرورة مطلقة.

كلّ مشكلة الأمثل الـترسندالي تعـود إذن إمّا إلى إيجـاد الأفهوم للضرورة المطلقة، وإمـا إلى إيجاد ضرورة الشيء المطلقة لأفهومه. فإذا كـان بإمكـاننا القيـام بأحـدهما، فإنه بجب أن يكـون بإمكاننـا القيام بـالآخر؛ لأنّ العقـل لا يعترف بضروري ضرورة مطلقة إلّا بـالضرورة حسب أفهومه. إلّا أنّ الاثنين هما فوق كل الجهود التي يمكننا بلـلها لإرضـاء فاهمتنـا حول هـلـه النقطة، لكنّ أيضاً، فوق كل المحاولات التي يمكننا القيام بها لطّأنتها حول عجزها.

فالضرورة اللا مشروطة التي نحتاج إليها، حاجتنا التي لا غنى عنها لمسند أخير لكل الأشياء، هي الهوّة الحقيقية للعقل البشري. والأبدية نفسها، وأياً كانت درجة الروعة التي أمكن لها أن تحدث، مثل ذلك الإنطباع المُذْهل، لأنّها تقيس فقط مدّة الأشياء، لكنّ لا تتحمّلها. ولا يمكننا لا أنّ نستبْعد ولا أنْ نتحمل، فكرة أنّ كائناً نتصوره أسمى الكائنات الممكنة يقول لنفسه شيئاً من هذا: إنّي من الأزل إلى الأبد؛ وخارجاً عني لا يوجد شيء سوى ذلك الذي يوجد بإرادتي فقط؛ لكن من أين أنا إذن؟ هنا كل شيء ينهار تحتنا؛ والكهال الأكبر شانه شان الأصغر، يصبح من دون مسند فقط أمام العقل الاعتباري الذي لا يكلّفه شيئاً أنْ يعدم هذا الشيء أو ذاك من دون أيّ عائق.

إن كثيراً من قوى الطبيعة التي تعلن عن وجودها بمسببات معينة، تبقى مُغْلقة علينا، لأننا لا نستطيع أنْ نقتفي أثرها قُدماً بالملاحظة. والموضوع الترسندالي الذي هو في أساس الظاهرات، ومعه السبب الذي لأجله تخضع حساسيتنا لهذه الشروط العليا دون سواها، أمران مغلقان ويظلان كذلك في وجهنا على الرغم من أنّ الشيء نفسه يُعطي إنما فقط من دون أنْ يتمينز. لكنّ أمثل العقل المحض لا يمكن أن يُسمَّى مغلقاً لأنّه ليس عليه أنْ يقدّم أيّ ضهان عن واقعه سوى الحاجة التي لدى العقل لإنجاز كل وحدة تأليفية بواسطته. إذن، بما أنه ليس معطى حتى كموضوع مفكّر، فإنه ليس مُعْلقاً أيضاً من حيث هو كذلك، بل يجب بالأحرى، من حيث هو كموضوع مفكّر، فإنه ليس مُعْلقاً أيضاً من حيث هو كذلك، بل يجب بالأحرى، من حيث هو بحرد فكرة، أنْ يكون بإمكانه أنْ يجد مقرّه وحلّه في طبيعة العقل وأن يُسبر إذن؛ لأن العقل يقوم

بالضبط على إمكان تبينُ كل أفاهيمنا وآراثنا ومزاعمنا إما بمبادىء موضوعية وإما بمبادىء ذاتية عندما يدور الأمر على مجرد ظاهر.

اكتشاف التراني الديالكتيكي في كل الأدلة الترسندالية على وجود كائن ضروري وحله

كان الدليلان اللذان عالجناهما حتى الآن ترسنداليين، أعني مستقلين عن المبادىء الأمپيرية. ذلك أنه على الرغم من أنّ الدليل الكسمولوجي يتخذ أساساً له تجربة بعامة، فإنه ليس مع ذلك مستمداً من أيّ قوام خاص للتجربة، بل من مبادىء عقلية محضة، بالصلة مع وجود معطى في الوعي الأمپيري بعامة، بل إنه يترك نقطة الإنطلاق هذه، ليستند إلى مجرد أفاهيم محضة. فيا هو إذن في هذه الأدلة الترسندالية سبب التراثي الديالكتيكي، إنما الطبيعي، الذي يقرن أفهومي الضرورة والواقع الأسمى، والذي يُوقّعِن ويُوقّعِن ما لا يمكن أنْ يكون سوى فكرة؟ وما هو السبب الذي يُحتِّم علينا التسليم بشيء من بين الأشياء الموجودة، ضروري في ذاته، لكن يجعلنا في الوقت نفسه نتراجع ذُعراً أمام وجود مثل هذا الكائن كيا أمام لجنَّة؟ وكيف يمكننا أنْ نوصل العقل إلى فهم نفسه حول هذا، وأنْ نخرجه، من حال التردّد بين الاستحسان الخجول والرجوع الدائم عنه، إلى حال الرضى بالرؤية المُطمّئينة.

وهناك حول هذه النقطة أمر جدير بالملاحظة هو: إنّه ما إنْ نفترض أنّ شيئاً ما يوجد حتى لا يعود بالإمكان التملّص من النتيجة: إنّ شيئاً ما أيضاً يوجد بالضرورة. وعلى هذا الاستنتاج الطبيعي جداً (لكن ذلك لا يزيد من يقينه) إنما يستند المدليل الكسمولوجي. ومن جهة أخرى أيا كان الأفهوم الذي أفرضه لشيء، فإني أجد أنّ وجود هذا الشيء لا يمكن أنْ أقدّمه بوصفه ضرورياً ضرورياً ضرورة مطلقة البتّة، وأنّ لا شيء يمنعني، وأياً كان الشيء المذي يوجد، من أنّ أفكر لا ي كونه، وأنّه على الرغم من أنّه على بالتالي أنْ أفترض شيئاً ضرورياً لما يوجد بعامة، فإنّه لا يمكنني أنْ أفكر مع ذلك بأيّ شيء مُفّرد بوصفه ضرورياً بذاته؛ مما يعني أنّه لا يمكنني قط أنْ أبدأ أنجز التراجع نحو شروط الوجود من دون افْتراض كائن ضروري، لكن لا يمكنني قط أنْ أبدأ

والحال إنه لو كان عليّ أنْ أفكر شيئاً ضرورياً للأشياء الموجودة بعامة، وكنت من جهة أخرى غير مخول البتة التفكير بأيّ شيء بوصفه ضرورياً في ذاته، فإنّه ينجم عن ذلك حتماً أنّ الضرورة والحدوث يجب أنْ لا يتعلقا بالأشياء نفسها وأنْ لا يخصّاها، وإلاّ كان هناك تناقض؛ وبالتالي فإنّ أيّ مبدأ من المبدأين ليس بموضوعي، بل لا يمكن لها أن يكونا على الأكثر سوى مبادىء ذاتية للعقل تدفعنا من جهة إلى البحث عن شيء ضروري لكل ما هو معطى بوصفه موجوداً، أعني إلى أنْ لا نتوقف إلاّ عند تفسير ناجز قبلياً، لكنّها تمنعنا من جهة أخرى أنْ نامل يوماً بهذا الانجاز، أعني أنْ نسلّم بأيّ أمهيري بوصفه لامشروطاً، ومن أنْ نُعْفي أنفسنا بذلك من كلّ

اشتقاق لاحق. بهذا المعنى يمكن للمبدأين أن يقوما معاً الواحد إلى جانب الآخر بوصفهها مجرد مبدأين كشفيّن وتنظيميّن، أعني كمبدأين لا يتعلقان، إلا بالغَرض الصوري للعقل. ذلك أن أحد هذين المبدأين يقول لكم: إن عليكم أن تتفلسفوا حول الطبيعة كها لو أن لكلّ ما ينتمي إلى الوجود مبداً ضرورياً أوَّل، فقط من أجل إدخال الوحدة السستامية في معرفتكم باتباع مثل تلك الفكرة، أعني مبدأ أعلى متخيّلاً. ويحذركم المبدأ الآخر من جهته من أن تحسبوا بمثابة مبدإ أعلى، أعني بمثابة ضروري ضرورة مطلقة، أيّ تعين جزئي متعلق بوجود الأشياء، بل بأن عليكم أن تبقوا أبداً الطريق حرة من أجل اشتقاق لاحق وأن لا تنظروا بالتالي البتّة إلى أيّ تعين عن هذه التعيّنات إلا بوصفه مشروطاً.

لكن إذا كان علينا أنْ ننظر إلى كل ما هو مُدُرَك في الأشياء بـوصفه ضروريّاً ضرورة مشروطة، فإنه لن يُنظر إليه بـوصفه ضرورياً ضرورياً ضرورة مطلقة.

إلاّ أنه ينجم عن ذلك أنّه يجب عليكم أنْ تفترضوا الضروري إطلاقاً خارج العمالم لأنّ عليه أنْ يصلح فقط كمبدأ لأكبر وحدة ممكنة للظاهرات بوصفه مبدأها الأعلى، وأنّه لا يمكنكم قط أنْ تصلوا إلى هذه الوحدة في العالم، لأن القاعدة الثانية تأمركم بمأن تنظروا إلى الأسباب الأمهيرية للوحدة بوصفها مشتقة أبداً.

كان فلاسفة القِدَم ينظرون إلى كلِّ صور الطبيعة بوصفهـا حادثـة، وإلى المادة حسب حكم العقل العامي، بـوصفها أصليـة وضرورية. ولكن، لـو أنَّهم بدل أنْ ينـظروا إلى المادة نسبـة إلى كونها أُسَّا للظاهرات، نظروا إليها في ذاتها، في وجودها، لكانت فكرة الضرورة المطلقة تبـدّدت على الفور. ذلك أنَّه ليس ثُمَّة من شيءٍ يربط العقل بهذا الوجود ربُّطاً مطلقاً بل يُمكنه من دون تنازع أنْ يَنْسخها في التفكير؛ بل إنَّ الضرورة المطلقة نفسها لم تكن عندهم إلَّا في التفكـير. كان يجب إذنَّ على مبدإ تنظيميّ أنَّ يؤسس هذه القناعة. وبالفعل، إنَّ الممتدِّ وما لا يُنفذ إليه (اللذين يشكلان معاً الأفهوم عن المادة) هما أيضاً المبدأ الأمهيري الأعلى لوحـدة الظاهـرات، ولهذا المبـدأ من حيث هو لامشـروط أمْهِرياً حاصّية المبدأ التنظيمي. ومع ذلك، وحيث أنَّ كل تعـينُ للمادة يشكُّل واقعها، وكذلك أيضاً، وحيث إنَّ ما لا يُنفَذ إليه مسبَّب (فِعْل) يجب أنْ يكون لــه سببه، ويكون من ثُمٌّ مشتقاً أبداً، فإن المـادة لا تُناسِب فكـرة كائن ضروري كمبـدا لكلِّ وحـدة مشتقّة لأن كـل خاصّية من خصائصها الواقعية ليست، من حيث هي مشتقّة، ضرورية إلّا ضرورة مشروطة، ويمكن بالتالي أنْ تُنسخ بذاتها ويُنسخ معها كلُّ وجود المادة؛ وإذا لم يكن الأمر على هذا ا النحـو، نكون قـد بلغنا أمهـيرياً الأسـاس الأسمى للوحدة، وهـو الأمر الـذي يمنعه عليـنـا المبدأ التنظيمي الثاني؛ وينتج أنَّ المادة أو بعامَّة ما ينتمي إلى العالم، لا يناسب فكرة كائن أصلي وضروري كمجرد مبدإ لأكبر وحدة أمْهيرية، وأنه يجب علينا بالمقابل أنَّ نضع هذا الكائن خـارج العالم: لأنه سيكون بإمكاننا في هـذه الحالـة دائماً أن نشتقٌ بثقـة ظاهـرات العالم ووجـودها من ظاهرات أخرى كما لو لم يكن هناك كاثن ضروري، وسيمكننا مع ذلك أنَّ نسعى دون تــوقف إلى تمامية الاشتقاق كما لو أنّ مثل هذا الكائن كان مفترضاً بوصفه مبدأ أسمى. حسب هذه التامّلات، ليست أمثلية الكائن الأسمى سوى مبدأ تنظيمي للعقل، يقوم في النظر إلى كل ربط في العالم كما لو كان صادراً عن علّة ضرورية كافية إطلاقاً من أجل أن نئوسس عليها قاعدة الوحدة السِسْتامية والضرورية بموجب القوانين العامة في تفسير ذلك الربط؛ وهو ليس قطّ زعم لأي وجود ضروري في ذاته. لكنّ، في الوقت نفسه، لا يمكننا تجنّب أنْ نتصور هذا المبدأ الصوري، بناء على خدعة ترسندالية، بمثابة مبدإ إنشائي، وأنْ نفكر هذه الوحدة أقنومينا. لأنّه كما الشأن مع المكان، الذي نظل نظر إليه، على الرغم من أنّه ليس سوى مبدإ للحساسية، كثيء ضروري إطلاقاً، وقائم في ذاته، وكشيء معطى في ذاته قبليناً لأنه أصلاً يجعل كلّ تلك الأشكال التي ليست سوى اقتصارات متنوعة فيه ممكنة، كذلك الشأن مع الوحدة السستامية للطبيعة، إذ لا يمكن أن تُقدَّم بأيّ شكل بوصفها مبدأً للاستعمال الأمبيري لعقلنا إلاّ بقدر ما لفكرة بمثابة نفكرة الكائنات واقعية بمثابة علّة أسمى، فنتصور بشكل طبيعيّ جداً هذه المفكرة بمثابة موضوع متحقّق، وهذا بدوره بوصفه ضرورياً لأنّه الشرط الأسمى؛ وهكذا يتحول المبدأ التنظيمي إلى مبدأ إنشائي. وينكشف هذا الاستبدال بوضوح من أنني عندما أنظر إلى هذا المائن الأسمى الذي كان ضرورياً بإطلاق (لا مشروطاً) بالنسبة إلى العالم، بوصفه شيئاً لذاته، لا تعود تلك الضرورة قابلة لأي أفهوم، ويجب أنْ لا توجد بالتالي في عقلي إلا كشرط صوري للتفكير، لا كشرط مادي وأقنومي للوجود.

الفصل السادس

في امتناع الدليل اللاموتي

فإن كان لا يمكن إذنْ، لا لأفهوم الأشياء بعامة، ولا لتجربة أيّ وجود بعامة أن تقدَّم ما هو لازم، فإنه لا يبقى سوى وسيلة، هي البحث عمّا إذا كانت التجربة المتعيِّنة، وبالتالي تجربة الأشياء في العالم الراهن، وما إذا كان قوامه ونظامه يقدّمان حجة، يمكنها أنْ توصلنا بأمان إلى الاقتناع بوجود كائن أسمى. ونسمي مثل هذا الدليل، الدليل اللاهوتي الطبيعي، فإذا كان هذا نفسه ممتنعاً، فلن يبقى هناك قط أيّ دليل كافٍ بمكن أنْ يُستمدّ من العقل محض الاعتباري لصالح وجود كائن يتناسب مع فكرتنا الترسندالية.

ونرى على الفور، تبعاً لكلّ الملاحظات السابقة، أنّه يمكننا أنْ نتوقّع أنْ تُحسم هذه المسألة بوضوح وسهولة، إذْ كيف يمكن لتجربة أنْ تُعطى ذات مرة مطابقة لفكرة؟ إنّ خاصية الفكرة هو بالضبط أنّه لا يمكن لأيّ تجربة أنْ تكون مطابقة لها، والفكرة الترسندالية لكائن أصلي وضروري وكافٍ لكلّ شيء، هي كبيرة خرافياً، ومرتفعة فوق كل ما هو أمپيري ومشروط أبداً، إلى حدّ أنه ليس بوسعنا من جهة، أنْ نجد ما يكفي من المادة في التجربة لملء مثل هذا الأفهوم، وسنخبط عشوائياً من جهة أخرى، دائماً في المشروط، وسنبحث أبداً وباطلاً عن اللامشروط الذي لا يمكن

لأيّ قانون لأيّ تأليف أميري أنْ يُعطينا عنه مثلًا أو أدْن إشارة.

وإنْ قام الكائن الأسمى في سلسلة الشروط هذه، فسيكون هو نفسه طرفاً في السلسلة هذه، وسيستلزم، شأنه شأن الحلقات الدنيا التي يقف على رأسها بحثاً لاحقاً عن مبدأ أكثر سموًا يخضع هو له. وبالمقابل، إنْ شئنا أنْ نفصله عن هذه السلسلة وأنْ لا نضمنه من حيث هو كائن عض معقول في سلسلة الأسباب الطبيعيّة، فأيّ جسرٍ يمكن للعقل عندها أن يُقيم لكي يصل إليه، مع العلم أنّ كلّ قوانين الانتقال من المسبّبات إلى الأسباب، بـل كلّ تأليف وكلّ توسيع لمعرفتنا بعامة يطالان التجربة الممكنة وحسب، أعني فقط موضوعات العالم الحسي، ولا يمكن أنْ يكون لها دلالة إلاّ بالنظر إليها.

والعالم الراهن، سواءً نظرنــا إليه في لا تنــاهي المكان أمْ في انْقــــامه الـــلامتناهي، يقــدِّم لنا مسرحاً من التنوّع والنظام والغائيّة والجهال واسعاً إلى درجة أنّه حتى من مجرد وجهـة نظر المعــارف التي تكون فاهمتنا الضعيفة قد حصلتها عنها، فإنَّ كل لسان يعجز عن التعبير أمام هذا العدد من العبائب وهذه الضخامة. وكلُّ عدد يفقد قوة قياسه، وتفقد أفكارنا نفسها كلُّ تحديد إلى درجة أنَّ حُكْمنا على الكلِّ ينتهي إلى أنْ ينحلُّ إلى اندهاش أبْكم إنَّا مفصح أيضاً بنفس المقدار. فنحن نرى في كلِّ مكان سلسلة من المسبِّبات والأسباب، ومن الغايات والوسائل، ومن الانتظام في ما ينشأ وما يفني. وبما أنَّه لا شيء قد صار من تلقائه في الحال التي يوجد فيها، فإنَّ هذه الحال تحيلنا دائماً إلى أبعد، إلى شيء آخر بمشابة سبب لها، يجعل بـدوره من الضروري طرح السؤال نفسه بالضبط، بحيث إنَّ الكلِّ بأسره يجب أنْ يهوي في لجَّة العَـدَم إنْ لم نفترض شيئاً ما يصلح سندأ له من حيث يقـوم بداتـه في الأصل، وبشكـل مستقلّ حـارج هذا الحـادث اللامتنـاهي، ويؤمِّن له أيضاً دَيْمُومته، بوصفه عِلَّة أصله. لكنّ، أيُّ كمّ يجب أن يفكّر (بالنـظر إلى كلّ أشيـاء العالم) للعلَّة الأسمى هذه؟ لا يمكننا أنَّ نعرف العالم في مضمونه الكامل، ويمكننا بدرجة أقـل أن نقدِّر كَمَّه بالمقارنة مع كل ما هو ممكن. لكن، ماذا يمنعنا، ونحن بحاجة من وجهة نظر العلَّية، إلى كاثن أقصى وأسمى، من أن نضعه في الوقت نفسه، من حيث درجة الكمال، فوق كلُّ ممكن آخر؟ إنَّه مِن السهل أنْ نفعل ذلك على السرغم من أنَّه يجب علينا بالتأكيد أنْ نكتفى بالمخطَّط العريض لأفهوم مجرَّد متصوَّرين كلُّ الكمال الممكن مجتمعاً فيه كها في جوهـر وحيد؛ وهذا الأفهوم الملائم لمطلب العقل في اقتصاد المبادىء، ليس معرّضاً في ذاته لأيّ تناقض، بل إنّه يصلح بشكل حسن لتوسيع استعمال العقل وسط التجربة بتوجيهنا في اتجاه ما تشير إليه تلك الفكرة من نظام وغائية، ولا يضادً مع ذلك قطُّ أيِّ تجربة بشكل حاسم.

ويستحق هذا الدليل أن يذكر دائماً باحترام، فهو الأقدم والأوضح والأنسب للعقل البشري العاميّ. وهو ينشَّط دراسة الطبيعة في الوقت الـذي فيه يستمـد منها وجـوده، ويتزوّد دائماً بقوى جديدة. وهو يقود إلى غايات ومقاصد حيث لا تكون ملاحظتنا قـد اكتشفتها بنفسها، ويوسّع معرفة الطبيعة بفضل الخيط الموجه لوحـدة خاصـة، مبدأها خارج الـطبيعة. لكنّ هـذه المعارف تعود فتؤثّر بدورها على علّتها، أعني على الفكرة التي أوّحت بها وتقوّي إيماننا بصانع أسمى إلى حد جعله اقتناعاً لا نزاع فيه.

إنّ من يريد أن يقلّل من نفوذ هذا الدليل شيئاً، لا يَسْحب منّا عزاءً وحسْب، بل إنّ فِعْلته تذهب سدى تماماً. فالعقل الذي ترفعه بلا توقف تلك الأدلة القويّة، والتي تتزايد باستمرار بين يديه، وإنّ كانت مجرد أدلّة أميرية، لا يمكن أنْ يُخفَّض بأيّ شك ناتج عن اعتبار تجريدي متحذّلق، إلى درك يمتنع معه أن يتخلّص من كلّ تردّد مماحك، كما من حلم، بنظرة يلقيها على عجائب الطبيعة والبُنيان الجليل للعالم كي يرتفع من كمّ إلى كمّ وصولاً إلى الكم الأعلى، ومن المشروط إلى السرط وصولاً إلى الصانع الأسمى واللامشروط.

وعلى الرغم من أنّه ليس لدينا شيء لنعترض به ضدّ ما هو معقول ومُفيد في هذه الطريقة من النظر، ومن أنّ قصدنا بالأحرى أنْ نوصي بها وندعمها بتشجيعاتنا، فإنّه لا يمكننا مع ذلك أنْ نحبّد لهذا السبب الادّعاء الذي يَودّ هذا التدليل أن يدّعيه بيقين واجب وبتأييد لا يحتاج لأيّ مراعاة، ولا لأيّ دعم خارجي. ولا يمكن قط أنّ يكون من السيء لقضية عادلة أنْ نُخفّض لغة الخصم المتعجرف الدُغْمَائية إلى لهَجة تحفّظ واعتدال ملائم لإيمان يكفي للإطمئنان، وإن كان لا يُوصي بأيّ خضوع لا مشروط. أزعم إذنْ، أنّ الدليل اللهوي الطبيعي لا يمكنه قط لوحده أن يُتبت الوجود لكائن اسمى، بل إنّه مُرغم دائماً على أنْ يُتبك للدليل الأخواوجي (الذي لا يفعل سوى أنْ يصلح كمقدمة له) عناء ملْء هذه الفجوة، وأن هذا الدليل الأخير، يتضمن بالتالي دائماً أيضاً الحجة الوحيدة الممكنة التي لا يمكن لأيّ عقل بشري أن يتجنّبها (فيها لو وُجد هناك دائماً أيضاً الحجة الوحيدة الممكنة التي لا يمكن لأيّ عقل بشري أن يتجنّبها (فيها لو وُجد هناك

والآنات الأساسية للدليل اللاهوي الطبيعي المذكور، هي الآتية: 1) - في العملم يوجمد في كلّ مكان، علائم بارزة على تنظيم مُنفّذ بحكمة كبيرة وفقاً لمقصد معين، مشكلة ((كلاً)) ذا تنوّع لا يوصف من حيث مفهومه، ومن حيث الكم اللامحدود لما صَدَقَه. 2) - إلاّ أنَّ هذا التنظيم الغائي غريب كليًّا عن أشياء العالم، ولا ينتمي إليها إلاّ بشكل عرضي، أعني إن طبيعة الأشياء المتنوّعة لم يكن يُكنها بمساعدة هذا القدْر من الوسائل المجتمعة أنْ تتفق تلقائياً مع مقاصد نهائية متعيّنة لو لم تكن تلك الوسائل قد اختيرت عن قصد وخصصت لهذه الغاية بمبدأ يَعْقِل ويُنظَم وفقاً لأفكار مؤسسة. 3) - يوجمد إذن علّة (أو أكثر) سامية وحكيمة يجب، لا أن تُحدث العالم بوصفها طبيعة كلية القبدرة وعشوائية، عن طريق الحِصْب وحسب، بمل يجب أنْ تكون بوصفها عقلًا علّة للعالم بحرّية. 4) - ويستدّل على واحديّة هذه العلّة من وحدة الصلة المتبادلة بين أجزاء العملم منظوراً إليها بوصفها قبطعاً من بناء فني، وتُستنتج، بيقين، في الفلك الذي تبلغه ملاحظتنا، وعلى وجه الاحتيال، في ما يتعدّاه وفقاً لكلّ مبادىء التمثيل.

ولن نُشاجِر هنا العقل الطبيعي حول الاستدلال الذي فيه يستدلّ؛ من تمثيل بعض منتجات الطبيعة مع ما تنتجه الصَنْعة البشرية عندما تعامِل الطبيعة بِعُنْف وتُرغمها على الانضواء لغاياتنا بدل الاهتداء بغاياتها (انطلاقاً من مماثلة منتجاتها مع بيوتنا ومراكبنا وساعاتنا)؛ على أنّه يجب أنْ يكون عن فاهمة وإرادة. وحول يجب أنْ يكون عن فاهمة وإرادة. وحول الاستدلال الذي فيه يَشتق الإمكانَ الجواني للطبيعة الفاعلة تلقائياً (الذي يجعل بدءاً كل صنع،

بل ربما العقل نفسه ممكناً) من صَنْعة أخرى أيضاً إنّما صنعة فوق بشرية. وقد لا يَصْمُد هذا الاستدلال أمام محكّ النقد الترسندالي الأدق؛ لكنّ، يجب، مع ذلك الاعتراف بأنّه ما إنْ يجب علينا أنْ نسمّي عِلَّة حتى لا يعود بإمكاننا أنْ نتوسّل وسيلة أوْثق من اتباع التمثيل مع المنتجات الغائية التي من هذا النوع والمنتجات الوحيدة التي نعرف تماماً أسبابها وطريقة صنعها. وسيُعرِّض العقل نفسه للوم من نفسه إن هو أراد ترك السببية التي يعرفها إلى مبادىء تفسير غامضة وغير قابلة للاثبات ولا يعرفها.

وحسب هذا الاستدلال، يجب أنْ تُدلَل غائية هذا العدد الكبير من استعدادات المطبيعة وانسجامها على حدوث الصورة وحسب، لا على حدوث المادة، أعني لا على حدوث الجوهر في العالم. إذْ يجب لإثبات هذه النقطة الأخيرة، أن يكون بالإمكان التدليل على أن أشياء العالم متكون في ذاتها غير صالحة وفقاً لقوانين كلّية لمثل هذا النظام وهذا الانسجام لو لم تكن في جوهرها بالذات نتاج حكمة سامية؛ وكان ذلك يتطلّب حجّة مختلفة كليًا عن التمثيل مع الصنعة البشرية. يمكن إذن للدليل أنْ يُثبت على الأكثر مُهنّدِساً للعالم سيظل دائهاً محدوداً باستعدادات المادة التي يَشتغل بها، لا خالفاً للعالم يُخضِع كلّ شيء لفكرته. وهيهاتِ أنْ يكفي ذلك للمقصد الكبير الذي نصبو إليه، والذي هو التدليل على كائنٍ أصلي كاف لكل شيء. فإذا كنا نريد أنْ نبرهن حدوث المادة بنفسها، فيجب علينا اللجوء إلى دليل ترسنندالي. وذاك ما كان علينا بالضبط أنْ نتجنّه.

يستدل الاستدلال إذن من النظام والغائية، اللذين يمكن ملاحظتها أينا كان في العالم بوصفها استعداداً حادثاً تماماً، على وجود علة متناسبة معها. لكنّ أفهوم هذه العِلّة يجب أن يُعلمنا عنها شيئاً متعيّناً كليّاً، ولا يمكنه بالتالي أنْ يكون سوى أفهوم كائن يملك كل قدرة وكلْ حكمه الخ. . . ؛ وبكلمة، كلّ كهال من حيث هو كائن كاف لكلّ شيء. ذلك أنّ محمولات عن القدرة والجلالة كبيرة جداً ومدهشة وشاسعة، لا تعطي قط أفهوماً متعيناً ولا تقول أصلاً ما هو الشيء في ذاته، بل إنها ليست سوى تصورات نسبية عن كمّ الموضوع يُقاربها المشاهد (للعالم) مع ذاته ومع مدى قدرته على الاستيعاب. فهي تظل أبداً بذات القيمة تقديرياً، سواءً كُبر الموضوع أم صُغّر المشاهد بالعلاقة معه. فها إنْ يدور الكلام على كمّ (كهال) شيء بعامة، حتى لا يعود هناك من أفهوم متعين سوى الأفهوم الذي يتضمن كلّ كهال ممكن. وليس هناك سوى ((كلّ)) همان من أفهوم متعين سوى الأفهوم الذي يتضمن كلّ كهال ممكن. وليس هناك سوى ((كلّ)) (مستنسان) الواقع ليكون متعيناً تعيناً شاملاً في الأفهوم.

ولا أريد أنْ أصدِّق أنه يمكن لواحد أنْ يدّعي أنّه يدرك العلاقة بين كمّ العالم الذي يشاهده (من حيث المفهوم والماصدق) والقدرة الكليّة، وبين نظام العالم والحكمة الأسمى، وبين وحدة العالم وواحديّة خالقه المطلقة الخ. . . لا يمكن للاهوت الطبيعي إذنْ، أنْ يُعطي أيّ أفهوم متعين عن العلّة الأسمى للعالم، ولذا فإنه لا يكفي لإعطاء مَبّد اللهميّات التي عليها أن تشكل بدورها أساس الدين.

إن الخطوة التي تقود نحو الجُمْلة المطلقة تمتنعة إطلاقاً بـالطريق الأمهيريـة. والحـال إنها هي

الخطوة التي نخطوها في الدليل اللاهوتي الطبيعي. فما هي الوسيلة المستخدمة إذن لاجتياز هذه الهُوّة السحيقة؟

بعد أن ننتهي إلى الإعجاب بعظمة حكمة خالق العالم وقدرته الخ. . . نتخلى فجأة ، إذ لا يكننا الذهاب إلى أبعد ، عن هذا الدليل الذي كان يستند إلى حجج أمپيرية ، ونتتقل إلى حدوث العالم المستدل عليه هو الآخر منذ البدء عما فيه من نظام وغائية ، ومن هذا الحدوث وحده نرتفع الآن بواسطة مجرّد أفاهيم ترسندالية ، حتى وجود الكائن الضروي إطلاقاً ، ومن أفهوم الضرورة المطلقة للعلّة الأولى ، نرتفع إلى أفهوم هذا الكائن المتعين تماماً أو المعين ، أعني إلى أفهوم الواقع الذي يشمل كلّ شيء . يجد الدليل اللاهوي الطبيعي نفسه إذن متوقّفاً في نصف مشروعه ، فيقفز فجأة ، من ضيقه ، إلى الدليل الكسمولوجي ، وحيث إن هذا الأخير ليس سوى دليل أنطولوجي ، فجأة ، من ضيقه ، إلى الدليل الكسمولوجي ، وحيث إن هذا الأحير ليس سوى دليل أنطولوجي كل قرابة معه ، وأنه أراد أن يؤسس كلّ شيء على أدلة بينة مستمدّة من التجربة .

ليس لدى اللاهوتيين الطبيعيين إذن من سبب يدفعهم إلى احتقار الدليل الترسندالي مشل هذا الاحتقار، وإلى النظر إليه من أعلى بصَلَف الطبيعيّين المستنيرين لعَدَّه بمثابة نسيج عنكبوتي حاكه مفكّرون متجهّمون. ذلك أنهم لو أرادوا فقط أنْ يفحصوا أنفسهم، لوجدوا أنهم، بعد أنْ اجتازوا مسافة كبيرة على أرض الطبيعة والتجربة، ورأوا أنهم ما يزالون بعيدين جداً عن الموضوع الذي يتراءى قبالة عقلهم، يغادرون فجأة هذه الأرض ويندفعون إلى منطقة محض الإمكانات حيث يأملون الاقتراب، على أجنحة الأفكار، مما كان يفلت من كل بحثهم الأميري. وما إنْ يتخيلوا بفضل تلك القفزة الكبيرة جداً أنهم يقفون أخيراً على أرض صلبة، حتى يمدّوا، على كل حقل الخليقة، الأفهوم الذي صار الآن متعيناً (والذي توصّلوا إلى الحصول عليه من دون أنْ يعلموا كيف)، وهذا الأمثل الذي لم يكن سوى نتاج للعقل المحض، يفسرونه بالتجربة، بطريقة واهية جداً في الحقيقة وغير جديرة بموضوعه، من دون أنْ يريدوا، مع ذلك، بالتجربة، بطريقة واهية جداً في الحقيقة وغير جديرة بموضوعه، من دون أنْ يريدوا، مع ذلك، الإقرار بأنهم توصّلوا إلى هذه المعرفة أو إلى هذا الفرض بمشلك آخر غير مسلك التجربة.

وهكذا فإنّ الدليل اللاهوتي الطبيعي، في التدليل على وجود كائن أصلي وحيد ككائن أسمى، يتأسس على الدليل الأنطولوجي؛ وبما أنّه خارج هذه الطرق الثلاث، لا يوجد أيْ طريق أخرى مفتوحة أمام العقل النظري، فإنّ الدليل الأنطولوجي، المستمدّ حصراً من أفاهيم عقلية محضة، هو الدليل الموحيد الممكن؛ هذا إذا كان ثمّة من دليل ممكن على قضيّة بمثل هذا العلوّ عنْ كل استعمال أمْيري للفاهمة.

الفصل السايع

نقد كل الهيات عن مبادى، اعتبارية للعقل

إذا كنتُ أفهم بالإلهيّات، معرفة الكائن الأصلي، فإن هذه ستكون إما بمجرد العقل المحض (heologia rationalis) وإما بالوحي (revelata). والأولى تفكّر موضوعها إما بالعقل المحض وحده بواسطة مجرّد أفاهيم ترْسِنْدالية (ensoriginarium, realissimum, ens entium) وتسمّى عندها إلهيات ترسندالية، وإما تفكّره بوصفه العقل الأسمى بواسطة أفهوم تشتقه من الطبيعة (طبيعة نفسنا) ويجب أن تسمّى إلهيات طبيعية. والذي لا يسلم إلا بإلهيات ترسندالية يسمّى تأليهياً. والذي لا يسلم إلا بإلهيات ترسندالية يسمّى تأليهياً. والذي يسلم أيضاً بإلهيات طبيعية يُسمّى تأليهياً طبيعياً. يوافق الأول على أنه يمكننا على كلّ حال أنْ نعرف بمجرد العقل وجود كائن أوّل، لكنّ الأفهوم الذي لدينا عنه هو حسب رأيه، مجرد أفهوم ترسندالي، أي أننا لا نفكره إلا بوصفه كائناً يتمتّع بكل الواقع من دون أن يمكننا أن نعين هذا الواقع بدقة أكبر. ويزعم الثاني أنّ العقل قادر على تعيين موضوعه بطريقة أدق بالتمثيل مع الطبيعة، أعني بوصفه كائناً يتضمن في ذاته، بفاهمته وحريته، المبدأ الأصلي لجميع الأشياء مع الطبيعة، أعني بوصفه كائناً يتضمن في ذاته، بفاهمته وحريته، المبدأ الأصلي لجميع الأشياء طبيعته أم بحريّة، مسألة غير عسومة) ويتصوّر الثاني، مُبدِعاً للعالم.

والإلهيّات الترسندالية اما تظنّ أنّها تشتق وجود الكائن الأصلي من تجربة بعامة (من دون أنْ تعين أيّ شيءٍ دقيق عن العالم الذي تنتمي إليه هذه التجربة) وتسمّى إلهيات كُسُمِية (***)، وإما تظن أنها تعرف وجوده من دون الحاجة إلى أيّ تجربة، وتسمّى عندها الهيات أنّطية (***).

وتستدل الإلهيّات الطبيعية على صفات خالق العالم ووجوده من القِوام والنظام والوحدة التي تصادف في العالم حيث يجب أن يُسلَّم بنوع مزدوج من السببيّة، كما بقاعدة هذا النوع وذاك، أعني بالطبيعة والحرّية. وترتفع إذن من هذا العالم إلى العقل الأسمى بوصفه مبدأً لكل نظام وكمال طبيعيّيْن كانا أم خلقيّين، وتسمى في الحالة الأولى إلهيّات طبيعيّة، وفي الثانية الهيّات أخلاقية(1).

وبما أنّنا اعْتَدْنا أنْ نفهم بأفهوم ((الله)) لا مجرّد طبيعة سرمدية تفعل عشوائياً، وتكون بمثابة جَدْرٍ للأشياء، بل كاثنِ أسمى، يجب أنْ يكون مبدعاً لـلأشياء بفـاهمة وحرّية، وبمـا أنّ هذا

^(*) إلميات عقلية.

^{(**) (}الكائن الأصلي، أكثر الكائنات واقعية، كائن الكائنات).

^(***) نسبة إلى كُسْموس = العالم؛ وأنْطوس = الوجود (م. و.).

⁽¹⁾ ولا أقول أخلاق لآهوتية ، لأنّ هذه تتضمّن قوانين خلقية تضرّض وجود سيّد أسمى للعالم في حين أن الإَلْمِيات الأخلاقية هي إقتناع ، بوجود كائن أسمى ، مؤسّسُ على قوانين خلقية .

الأفهوم الأخير هو الوحيد الذي يُهمّنا، فإنّه بالإمْكان أنْ نُنْكر على التأليهيّ كلّ إبمان بالله، كي لا نترك له سوى زعْم كائن أصلي أو علّة أسمى. لكنْ، بما أنه يجب أنْ لا يُتَّهم أحدْ بأنه يعريد أنْ يُنكر شيئاً بسبب أنّه لا يجرؤ على إثباته، فإنّه أكثر إنصافاً وعدلاً، أنْ نقول، إنّ التأليهي يؤمن بالله الحيّ (summam intelligentiam). فلنبحث الأن عن المصادر المكنة لكلّ محاولات العقل هذه.

وأكتفي هنا بتعريف المعرفة النظرية، بأنها تلك التي بها أعرف ما هو كائن والمعرفة العملية، تلك التي بها أتصور ما يجب أنْ يكون. وحسب ذلك، سيكون الاستعمال النظري للعقبل هو الاستعمال الذي به أعرف قبلياً (على نحو ضروري) أنّ شيئاً ما، هُو؛ والاستعمال العملي هو الذي يجعلني أعرف قبلياً ما يجب أنْ يحصل. والحال، إنه إذا كان من اليقيني الذي لا شك فيه الذي يجعلني أعرف، وإمّا يجب أنْ يحصل، ولم يكنْ مع ذلك إلا مشروطاً، فإما أنْ يُكن لشرط متعينٌ أنْ يكون، وإمّا يجب أنْ يحصل، ولم يكنْ مع ذلك إلا مشروطاً، فإما أنْ يُكن لشرط إعتباطي وحادث. في الحالة الأولى يُصادر على الشرط (**) (per thesin) وفي الحالة الثانية يفترض إعتباطي وحادث. وإما أنَّ ثمة قوانين عملية ضرورية إطلاقاً (القوانين الأخلاقية) فإذا كانت هذه القوانين تفترض بالضرورة وجوداً ما كشرط لإمكان قوة إرخامها، فإن هذا الوجود يجب أن يُصادر عليه لأنّ المشروط الذي ينطلق منه الاستدلال للوصول إلى هذا الشرُط المتعينُ هو بدوره معروف قبلياً بوصفه ضرورياً إطلاقاً. وسنظهر لاحقاً بصدد القوانين الأخلاقية، أنّها لا تفترض فقط وجود كائنٍ أسمى، بل إنّها، وبما أنّها ضرورية إطلاقاً من منظور آخر، تصادر عليه بحق، فقط وجود كائنٍ أسمى، بل إنّها، وبما أنّها ضرورية إطلاقاً من منظور آخر، تصادر عليه بحق، إغا فقط عملياً؛ ونترك الآن جانباً هذا النوع من الاستدلال.

ويما أنّ المشروط المعطى لنا بالتجربة، هو دائماً مفكّر كحادث عندما يدور الكلام على ما همو وحسب (وليس على ما يجب أنْ يكون)، فإنّ شرطه الخاص لا يمكن أنْ يُعرَف بذلك كشرط ضروري إطلاقاً، ولا يصلح إلاّ كافتراض ضروري نسبيّاً، أو بالأحرى كافتراض لازم لمعرفة الشروط العقلية إثما افتراض هو في ذاته اعتباطي قبلي. فإذا كان على الضرورة المطلَقة لشيءٍ في المعرفة النظرية، أنْ تُعرف، فإنّ ذلك لا يمكن أنْ يحصل إلاّ بافاهيم قبلية، وليس قط كمعرفة السبب بالصلة مع وجودٍ معطى في التجربة.

والمعرفة النظرية تكون إعتبارية عندما تدور على موضوع أو أفاهيم موضوع لا يمكن أن نصل إليها في أيّ تجربة. وتضادّ معرفة الطبيعة التي لا تدور على أيّ موضوعات، ولا على أيّ محمولات لها، غير تلك التي يمكن أنْ تعطى في تجربةٍ ممكنة.

والمبدأ الذي عنه نستدل مما يحصل (مما هو حادث أميرياً) كمسبَّب، على سبب، هو مبدأ

^(*) العقلِ الأسمى.

⁽米米) طَرْحاً

^(***) قُرْضاً

لمعرفة الطبيعة، لا للمعرفة الاعتبارية. إذْ لـوْ أَهْملنا هـذا المبدأ من حيث يتضمن شرط التجربة الممكنة بعامة وأردْنا، بعد أنْ ننحِي كلّ ما هو أمْهيري، أنْ نطبّقه على الحادث بعامة، فلن يكون هناك أيّ وسيلة لتسويغ مثل هذه القضيّة التأليفية، لإظهار كيف يُكنني أنْ أنتقل ممّا هو موجود إلى ما هو مُختلف عنه كليًّا (وما يسمّى سبباً)؛ وسيَفْقد أفهوم السبب وكذلك أفهوم الحادث في مثل هذا الاستعال محض الاعتباري كلّ دلالة بها يمكن أنْ يُسْتوعى واقعُها الموضوعي عياناً.

والحال، إنّه عندما نستدل من وجود الأشياء في العالم على علّتها، فإنّما يكون ذلك باستدلال ينسب ينتمي إلى الاستعال الاعتباري للعقل، وليس إلى استعاله الطبيعي، لأن هذا الأخير لا ينسب إلى أي علة الأشياء ذاتها (الجواهر) بل فقط ما يحصل، أعني حالاتها بوصفها حادث أميرياً. ولو كان بإمكاني أن أزعم أنّ الجوهر نفسه (المادة) حادث من حيث وجوده، لكان على ذلك أن يكون معوفة محض إعتبارية للعقل. لكن حتى عندما لا يدور الكلام إلاّ على صورة العالم وعلى نمط ربطه وتبدّله، فإنني لو أردت مع ذلك أن أستدل منه على علّة متميزة تمام التميّز من العالم، فلن يكون ذلك سوى حكم للعقل محض الاعتباري، لأنّ الموضوع لن يكون هنا موضوع تجربة يكون ذلك أسببية الذي لا يصدق إلاّ في حقل التجارب، والذي لا استعبال له ولا حتى دلالة خارِجَه، سيكون هنا مُنْحُرِفاً عن قِصْدته كلياً.

والحال، إني أزعم أنَّ كلِّ المحاولات لاستعمال عض اعتباري للعقل بصدد الإلهيات، هي محاولات عقيمة كليًّا، وهي بموجب قوامها الداخلي باطلة، ولا طائـل تحتها. ومن جهـة أخرى، إنَّ مبادىء استعماله الطبيعي لا تؤدي إلى أيَّ إلهيآت، وإنه بالتالي إذا لم تُتَّخذ القوانين الخلقية كأساس، أو إذا لم نستخدمها كمرشد، فإنَّه لا يمكن أن يكون هناك أيِّ إلهيات للعقل. ذلـك أنّ كلِّ مبادىء الفاهمة التأليفية هي ذات استعمال محايث، في حين أنَّ معرفة كائن أسمى تستلزم استعمالًا مفارقاً ليست فاهمتنيا معدّة لَـهُ. وحتّى يمكن لقانـون السببيّة الـذي يصدق أميـرياً، أنَّ يؤدِّي إلى الكائن الأول، يجب أنْ ينتمي هذا الكائن إلى سلسلة موضوعات التجربة، لكنَّه سيكون عندئذ مشروطاً بدوره، شأنه شأن كلِّ الظاهرات. لكنَّ، حتى لو سُمِح لِنا بالقَفْز خـارج حدود التجربة بواسطة القانـون الدينـامي للصلة بين المسبّبـات وأسبابهـا، فأيّ أفهـوم يمكن لهذه الطريقة أنْ تعطينا؟ إنَّه ليس أفهوماً، وهيهاتِ أن يكون أفهوماً عن كاتنِ أسمى، لأنَّ التجربة لا تقدِّم لنا قط أكبر المعلولات الممكنة بأسرها (بوصفه شاهداً على علَّته). وإذا كان من المسموح لنا، وفقط كي لا نترك أيّ فراغ في عقلنا، أن نملأ فجوة التعينُ الشامل هذه بمجرد فكرة عن الكمال الأسمى والضرورة الأصلية، فيمكن أنْ يسلّم بـذلك ولا شـك بوصفه مراعـاة لنا وليس يمكن قطّ حقاً أن يُطلب باسم أيّ دليل لا نزاع فيه. وعليه، قد يمكن للدليل اللاهـوي الطبيعي أنْ يُعطي قوّة للأدلة الأخـرى (إن كان ثمـة من دليل)، إذْ يقــرن الاعْتبار مـع الحدس؛ إلّا أنّـه بذاته يُهيُّء بالأحرى الفاهمةَ للمعرفة الإلهية، ويعطيها في هذا الصدد وجهةً صحيحة وطبيعية أكثر مما يمكنه إنجاز العمل لوحده.

نرى إذنْ، بذلك، أنَّ المسائل الترسنْدالية لا تُسمح إلَّا بأجوبة تـرسنْداليـة، أعني، مستمدّة

من مجرد أفاهيم قبلية من دون أي اختلاط أمبيري؛ إلا أنّ السؤال هنا هو تأليفي بوضوح، ويتطلب توسيعاً لمعرفتنا إلى ما بعد كلّ حدود التجربة، أغني إنّه يرتفع حتى وجود كائن عليه أن يتناسب مع مجرد الفكرة التي لدينا عنه، والتي لا يمكن لأيّ تجربة أنْ تساويها قط. والحال إنّ كلّ معرفة تأليفية قبلية، حسب أدلتنا السابقة، ليست ممكنة إلا بقدر ما تعبر عن الشروط الصورية لتجربة ممكنة، وبالتالي ليس لكلّ المبادىء سوى مصداقية محايشة، أعني أنها على صلة فقط بموضوعات معرفة أمبيرية أو بظاهرات. ليس ثمّة إذن، ما يرتجى من الطريقة الترسندالية في الإلهيات بالنسبة إلى مقصد العقل محض الاعتباري.

لكن، إذا كان المرء يريد أنْ يشكُّك في كل أدلَّة التحليلات السابقة، ببدل أنْ يترك نفسه يُسلب القناعة بقوّة الأدلة المستعملة من زمن طويل، فإنه ليس بوسعه أنْ يرفض تلبية مـطلبي عندما أطلب منه أنْ يُبرِّر نفسه على الأقلُّ في ما يخصُّ الوسائـل والإيضاحـات التي بها يجـرؤ على تخطِّى كلّ تجربة ممكنة بقوّة الأفكار وحدها. وأرجو أن أعفى من الإتيان بأدلّة حديدة أو بتعديـل الأدلَّة القديمة. إذ على الرغم من أنَّ ليس لديه هنا خيار كبير لأنَّ كل الأدلَّة محض النظرية تؤديُّ في النهاية إلى دليل واحد، أعني إلى الدليل الأنطولوجي، وأنَّه ليس عليَّ إذنْ أنْ أخشي أنْ أكسون مُرهَقاً بغزارة المدافعين الدُّغْمائيّين عن ذلك العقل المتحرّر من الحواس، وعملى الرغم من أنّني لنْ أتراجع، بـالإضافـة إلى أنَّني لا أريد، ومن دون أن أحسب نفسي بسبب ذلـك مصارعـاً عنيداً، أمام تحدي اكتشاف مغالطة خفيّة في كلّ محاولة من هذا النوع، وتبديـد زعمها بـذلك؛ وبمـا أنّ الأمل بنجاح أفضل، لا يُفارِق كلياً قط أولئك الذين اعتادوا مرَّة على القناعة الـدُغهائيـة، فإنَّى أصرٌ على هذا المطلب الوحيد العادل: أن تُسوّع، بحجج عامّة مستمدة من طبيعة الفاهمة البشرية ومن كل المصادر المعرفية الأخرى، الطريقةُ التي يريد المرء أن يتبعها لتوسيع معرفته قبليـــاً تماماً ولدفُّعِها إلى نقطة لا تكفي معها أيّ تجربة ممكنة، ولا أيّ وسيلة، وبالتالي لضهان المواقع الموضوعي لأيُّ أفهوم نشكُّله بأنفسنا. وأياً كانت طريقة الفاهمة في الوصول إلى هذا الأفهوم، فإن وجود موضوعه لا يمكن أن يَعثر عليه تحليلنا فيه، لأنَّ معرفة وجود الشيء تقـوم بالضبط في أن يُطْرَح هذا الشيء خارج الفكرة. إلّا أنَّه من الممتنع كليًّأ على المرء أنْ يخرَج بذاته من أفهـوم، وأن يصل من دون اتباع الاقتران الأمهيري (اللذي لا يُعطى لنا قط إلا ظاهرات) إلى اكتشاف موضوعات جديدة وكائنات مُفارقة.

لكنْ، على الرغم من أنّ العقل في استعاله محض الاعتباري بعيد جداً عن بلوغ مقصد بمثل هذا الكِبر، أعني وجود كائن أسمى، فإن ذلك لا يُنقِص من تلك الميزة الكبيرة التي له في تصويب معرفته في حال أمْكن لهذه المعرفة أن تُستمد من أيّ مكان آخر، وفي أنْ يجعلها متفقة مع نفسها ومع كلّ مقصد معقول، وفي أنْ يُطهِّرها من كل ما يمكن أنْ يكون مضاداً لأفهوم كائن أصلي، وأنْ يستبعد منها كلّ اختلاط باقتصارات أمهرية.

تبقى الإلهيات الترسندالية إذن، وعلى الرغم من كلّ نقصها، ذات استعمال سالب مهم: فهي رقابة دائمة لعقلنا عندما لا ينشغل إلاّ بالأفكار المحضة التي لا تقبل لهذا السبب بالضبط

بأى مقياس سوى المقياس الترسندالي. ذلك أنه لو كان افتراض كائن أسمى وكاف إطلاقاً كعقل أسمى يُثبت مصداقيته دون تناقض من وجهة نظر أخرى قد تكون وجهة النظر العملية، لكان من الأهميّة بمكان كبير أنْ نُعين بدقة هذا الأفهوم بجانبه الترسندالي بوصف أُفهوم الكائن المضروري وأكثر الكائنات واقعية، وأن نُنحِّي عنه ما هـو مضاد للواقع الأسمى وما ينتمي إلى عِردَ الظاَّهرة (إلى التشبيه بالإنسان بالمعنى الأوسع) وأنْ تُلغي في الوقت نفسه كلِّ المزاعم المضادّة سواءً كانت مُلْحِدة أم تأليهية أم مُشبِّهة؛ وهـو أمر سهـل جداً في مثـل هذا النـوع من الفحص النقدي، لأنَّ الأسباب نفسها، التي تُرينا عجْز العقل البشري في موضع إثبات وجود مثل هذا الكائن، ستكفى بالضرورة أيضاً للتدليل على بطلان كل زعم مضادً. إذْ من أين سيستمد المرء، بمجرد اعتبار العقل، رِثْيانَ أَنْ ليس ثمّة من كاثن أسمى كمبدأ أوّل لكلّ شيء، أو أنّ أيًّا من هذه الصفات، التي نتصوّرها، وفقاً لمعلولاتها بوصِّفها مماثلة للوقائع الدينامية لكائن مفكّر، لا تلائمه، أو أنَّها في حال كانت تــلائمه، يجب أنَّ تخضع أيضاً إلى كَــلَّ الاقتصارات التي تَفْـرِضها الحساسية حتماً على العقول التي نعرفها بالتجربة؟ يظلُّ الكائن الأسمى إذن مجرَّد أمُّثل لـلاستعمال محض الاعتباري للعقل، إنما أَمْثَل خال، من العيب، وأَفْهوم يُغْتُم ويتوِّج كلّ المعـرفة البشريـة. ولا يمكن للواقع الموضوعي لهذا الأفهوم، ولا شك، أنْ يُثبَت عن هـذه الطريق، سـوى أنَّه لا يمكن كذلك أنَّ يُهفَّت؛ وإذا كان ثُمَّة إلْهيّات أخلاقية قادرة على ملء هذه الفجوة، فإن الإلهيات الترسندالية التي لم تكن حتى الآن إلا احتمالية، ستُظهر عندها كُمْ هي لازمة بتعيينها أفهومها وبإخضاعها، لرقابة دائمة، العقلُ الذي غالباً ما يُخْضع للحساسية، والذي ليس دائماً على وفياق مع أفكاره الخاصّة. فالضرورة، واللاتناهي، والوجود خارج العالم (لا كنفس للعالم) والسرمـدية من دون شروط الزمان، والحضور الكلّي من دون شروط المكان والقدرة الكلّية، الخ. . . تلك محمولات محض تِرْسِنْدالية، وبالتالي فإنّ أفهومها الخالص، الذي لا غنيّ لايِّ إلْهيات عنه ، لا يحكن أن يُستمدُّ إلَّا من الإلهيات الترسندالية.

تذييل الديالكتيك الترسندالي في الاستعمال التنظيمي لإفكار العقل المحض

تؤدي كل محاولات العقل المحض الديالكتيكية لا إلى إثبات ما كنا قد دلّلنا عليه في التحليلات الترسندالية وحسب، عنيت أنّ كل استدلالاتنا التي تريد أنْ تقودنا خارج حقل التجربة المكنة هي استدلالات مخادعة ومن دون أساس، بل أيضاً إلى تعليمنا همذه الخاصية: إن للعقل البشري ميلًا طبيعياً إلى تخطي هذه الحدود، وإنّ الأفكار الترسندالية طبيعية له بقدر ما هي المقولات للفاهمة، مع هذا الفارق الوحيد: إنّ هذه الأخيرة تؤدي إلى الحقيقة، أعني إلى تطابق أفاهيمها مع الشيء، في حين أنّ تلك لا تولّد سوى تراءٍ لا مفرّ منه، ويكاد لا يمكن لأقسى، نقد أنْ يمنعه من أنْ يخدعنا.

وكل ما هو ذو أساس في طبيعة ملكاتنا، يجب أنْ يكون وفقاً لغاية ومتفقاً مع استعالها المشروع، شرط أنْ يكون بإمكاننا تجنّب سوء فهم معين واكتشاف الوجهة الأصلية لتلك الملكات. سيكون للأفكار الترسندالية إذن، على الأرجح استعالها الحسن، وبالتالي استعالها المحايث، على الرغم من أنّه يمكنها فيها لو أسيء فهم معناها واتّخِذت بمثابة أفاهيم عن أشياء متحققة، أنْ تصبح عندئذ مفارقة في التطبيق، وبذلك بالذات مخادعة. ذلك أنّه لا الفكرة بحد ذاتها، بل استعالها وحسب، هو ما يمكنه أنْ يكون بالنظر إلى مجموع التجربة الممكنة، مفارقاً أم معايناً حسب تطبيق هذه الفكرة إما مباشرة على موضوع يفترض أنّه يتناسب معها، وإما فقط على استعال الفاهمة بعامة بالنظر إلى الموضوعات التي تهتم بها، وكل أغلاط الخداع يجب أن تُنسب دائماً إلى عيب في الحكم لا إلى الفاهمة ولا إلى العقل قط.

وليس للعقل صلة مباشرة البتة مع موضوع بل فقط مع الفاهمة وبواسطتها مع استعماله الأميري الخاص. فهو لا يخلق إذن أي أفاهيم (عن الموضوعات) بل يُنظّمها فقط ويُضفي عليها تلك الوحدة التي يمكن أنْ تكون لها في أقصى اتساع ممكن، أعني بالنسبة إلى جملة السلسلات التي لا تنظر الفاهمة إليها قط، بل تهتم فقط بالاقتران الذي به تُنشأ أينها كان سلسلات الشروط وفقاً لأفاهيم. ليس للعقل إذن من موضوع أصلاً، سوى الفاهمة واستعمالها وفقاً لغاية؛ وكما توحد هذه بأفاهيم المتنوع في الموضوع، كذلك يوحد العقل، من جهته بأفكار متنوع الأفاهيم مقترحاً وحدة جعية معينة بمثابة هدف لأفعال الفاهمة التي ليس عليها من دون ذلك أنْ تهتم إلا الوحدة التوزيعية.

وعليه، فإني أزعم: ليس للأفكار الترسندالية أي استعمال إنشائي البتة، كما لو أن أفاهيم لموضوعات معينة كانت معطاة بذلك؛ وهي في حال فهمناها على هذا النحو، مجرد أفاهيم عاجكة (ديالكتيكية)؛ إلا أن لها في المقابل استعمالاً تنظيمياً محتازاً وضرورياً بشكل لا غنى عنه، وهو توجيه الفاهمة باتجاه هدف معين بحيث تلتقي الخطوط الموجهة لجميع قواعدها في نقطة تصلح لتزويدها بأكبر وحدة، وبأقصى اتساع، على الرغم من أنها مجرد فكرة (cous) أي نقطة لا تنطلق منها الأفاهيم الفاهمية حقاً لأنها تقع كلياً خارج حدود التجربة المكنة. والحال إنه يتولد عن ذلك، بالنسبة إلينا، وهم أن هذه الخطوط تبدو منطلقة من موضوع هو نفسه خارج حقل المعرفة الأمپرية المكنة (على غرار ما ترى الأشياء خلف سطح المرآة)؛ لكن هذا السراب (الذي يمكن مع ذلك أن نمنعه من خداعنا) ينظل ضرورياً بشكل لا مفر منه عندما نريد أن نرى بالإضافة إلى الموضوعات الموجودة أمام أغيننا تلك الموجودة بعيداً وراء ظهرنا في الوقت نفسه، أعني، في الحالة الراهنة، عندما نريد أن ندفع الفاهمة إلى ما بعد كل تجربة معطاة، (تشكل جزءاً من كل تجربة ممكنة) وندربها بذلك على أن تتخذ أكبر وأقصى اتساع ممكن.

وإذا ألقينا نظرة على مجموع معارفنا الفاهمية، نجد أن ما هو من نصيب العقل الخاص، وما

^(*) مركز خيالي

يسعى إلى تحقيقه، هو سستمة المعرفة، أعني ترابطها بناءً على مبدأ. وتفترض وحدة العقل هذه أبداً فكرة، أعني فكرة عن صورة ((كلّ)) للمعرفة تسبق المعرفة المتعينة للأجزاء، وتتضمن الشروط اللازمة لكي نُعين قبلياً لكلّ جزء موضعه وعلاقته بالباقي. تصادر هذ الفكرة إذن، على وحدة كاملة لمعرفة الفاهمة، تجعل منها لا مجرّد مجمّع عرضي، بل سستاماً مترابطاً وفقاً لقوانين ضرورية. ولا يمكن أنْ نقول أصلاً إنّ هذه الفكرة هي أفهوم عن شيء بل أفهوم عن الوحدة الشاملة لهذه الأفاهيم، ووحدة تصلح كقاعدة للفاهمة. ولا نستمد هذه الضروب من الأفاهيم العقلية من الطبيعة، بل نحن نسأل الطبيعة وفقاً لهذه الأفكار، ونَعُد معرفتنا ناقصة طالما أنها ليست مطابقة لها؛ فنحن نعترف أنه من الصعب العثور على تُراب محض وماء محض وهواء محض الخيد... ومع ذلك، نحن بحاجة إلى أفاهيم هذه الأشياء (التي لا أصل لها فيها يخص محضيتها الكاملة إلا في العقل) من أجل أن نُعين بدقة حصّة كلُّ من هذه الأسباب الطبيعية في الظاهرة؛ وهمكذا نخترل كل المواد إلى أثربة (ونوعاً ما إلى مجرّد وزن) وأملاح ومواد مشتعلة (هي بمثابة القوة) وأخيراً إلى ماء وهواء، ونخترها إلى قاطرات (إلى آلات بواسطتها تفعل العناصر السابقة) كما نفسر التفاعلات الكيميائية للمواد فيها بينها وفقاً لفكرة الآلية. ذلك أنه على الرغم من أننا لا نعشر التفاعلات الكيميائية للمواد فيها بينها وفقاً لفكرة الآلية. ذلك أنه على الرغم من أننا لا نكل حقاً على هذا النحو، إلا أن مثل ذلك التأثير للعقل على تقسيهات الطبيعيّين يُرى بسهولة نكله ما

وإذا كان العقل القدرة على اشتقاق الجزئي من الكلي، فإن ثمة واحداً من أمرين. إمّا أنّ الكلي يقيني في ذاته سلفاً ومعطى ولا يلزم سوى حكم للإدراج، فيكون الجزئي متعيناً لذلك بالضروري. وأسمّي هذا، الاستعبال اليقيني للعقل. وإما أن يكون الكلي مسلماً به فقط إحتالياً، ويكون مجرد فكرة، فالجزئي يقيني لكن كلّية القاعدة من أجل هذا الاستنتاج ما تزال مشكلة؛ وفي هذه الحالة، نُقرّب من القاعدة حالات جزئية كثيرة كلّها يقينية كي نرى إنْ كانت تنتج عنها. فإذا تراءى لنا أنّ كلّ الحالات الجزئية التي يمكن أنْ تعطى تنجم عنها، نستدلٌ على كليّة القاعدة، ثُمّ من هذه القاعدة على كلّ الحالات غير المعطاة في ذاتها. وأسمّي هذا، الاستعال الشرطى (*) للعقل.

والاستعمال الشرطي للعقل الذي يتأسس على أفكار نحسبها بمثابة أفاهيم إحتمالية، هو غير إنسائي أصلاً، أعني أنه ليس من النوع الهذي يمكن أن نستتج منه، إذا ما حاكمنا بكل صراحة، حقيقة القاعدة الكلية التي تحسب بمثابة فرض. إذ من أين لنا أن نعلم كل النتائج الممكنة التي، إذ تُشتق من المبدأ نفسه، تدلّل على كليّته؟ وهو ليس سوى استعمال تنظيمي، أعني أنّه يصلح فقط لتوحيد المعارف الجوزئية قدر الإمكان ولتقريب القاعدة من الكليّة من خلال ذلك.

موضوع الاستعمال الشرطى للعقل هو إذن، الوحدة السستامية لمعارف الفاهمة، وحلة هي

 ^{(*) =} hypothetische و يمكن القول. الفرضي، لكني قلت. الشرطي عطفاً على الأحكام الشرطية: إذا...
 وإنّ.. (م. و.).

المحك لحقيقة القواعد. إلا أنّ الوحدة السستاميّة (كمجرد فكرة) ليس سوى وحدة مُسقطة بجب أن نَنظر إليها لا كمعطاة بل كاحتمالية، وبوصفها تُستخدم لإيجاد مبدأ للمتنوع وللاستعمال الفاهمي الجزئي، ولكي توجّه بذلك هذا الأخير نحو الحالات التي ليست معطاة ولتجعله مترابطاً.

لكنْ، نرى بذلك أنّ الوحدة السستاميّة أو العقليّة للمعارف الفاهمية المتنوعة، هي مجرد مبدأ منطقي، يساعد الفاهمة، حيث لا يمكنها أنْ تتوصّل لوحدها إلى إقامة قواعد، بأفكار. ويدفع، في الوقت نفسه، تنوّع قواعدها إلى الائتلاف تحت مبدأ (وحدة سستامية)، ويذلك إلى ترابط متسع قدر الامكان. أمّا تقرير: هل قِوام الموضوعات أمْ قوام الفاهمة التي تَحْرِفُها كموضوعات هو المهيّا في ذاته للوحدة السستامية، وهل يُمكننا أنْ نصادر عليها قبلياً نوعاً من المصادرة من دون أن ناخذ بالحسبان مثل هذا الفرض للعقل، وأن نقول بالتالي، إنّ كل المعارف الممكنة للفاهمة (بما فيها المعارف الأمپيرية) لها وحدة العقل وتخضع لمبادىء مشتركة يمكن أن تُشتقً منها رغم تنوعها: فسيكون مبدأ ترسندالياً للعقل، يجعل الوحدة السستامية ضرورية لا بطريقة منها رغم تنوعها: وحسب، بل بطريقة موضوعية.

ونشرح ذلك بحالة من حالات استعمال العقل: يوجد بين مختلف ضروب الوحدة وفقاً لأفاهيم الفاهمة، وحدة سببية الجوهر التي تسمّى ملكة. وتُظهر الظاهرات المختلفة لجوهر بعينه، للوهلة الأولى، من التغاير إلى درجة أنه يجب أن نبدأ بافتراض عدد من ملكات هذا الجوهر يضاهي تقريباً ما يظهر فيه من مسبّبات، كما في الذهن البشري: الإحساس والوعي والمخيّلة والذاكرة والدذكاء وملكمة التمييز واللذة والرغبة النخ. . . ويوصي شعار منطقي بأن نحصر في البداية قدر الإمكان هذا التنوع الظاهر، لاكتشاف الهوية الحقية بالمقارنة وبالبحث، مشلاً، عما إذا لم تكن المخيّلة مقرونة بالوعي ذاكرةً وذكاءً وتمييزاً، بل ربما فاهمة وعقلاً. وفكرة ملكة أساسية التي لا يُثبت المنطق قطّ وجودها، هي، على الأقل، احتمال لتصوّر تنوع الملكات تصوراً سستامياً؛ ويتطلّب المبدأ المنطقي للعقل أن نحقق قدر الإمكان هذه الوحدة. وكلّما كانت ظاهرات هذه وحيدة الملكة هي هي ظاهرات تلك، كلما كان من المحتمل أنْ لا تكون سوى مظاهر لملكة وحيدة بعينها، يمكن أن تسمى بالمقارنة ملكتها الأساسية. وتتبع الطريقة نفسها بالنسبة إلى الباقي.

ويجب على الملكات الأساسية المقارنة، أن تُقارن هي بدورها من أجل أن نقر بها، بعد أن نكتشف توافقها، في ملكة أساسية جذرية وحيدة أي مطلقة. لكن هذه الوحدة العقلية، هي مجرد وحدة فَرْضية. فنحن لا نزعم أن مثل تلك الوحدة يجب أن توجد بالفعل، بل إنه يجب أن نبحث عنها من أجل مصلحة العقل، أعني من أجل أن نقيم مبادىء معينة للقواعد المختلفة التي يمكن للتجربة أن تعطيها، وإنه يجب بذلك حيث يكون ذلك ممكناً إدخال الوحدة السستامية إلى المعرفة.

لكنّنا نرى، بالانتباه إلى استعمال الفاهمة الترسندالي، أنّ فكرة ملكة أساسية بعامـة بوصفهـا بحرد احتمال ليست معدّة للاستعمال الشرطي وحسب، بل تدعي واقعاً مـوضوعيـاً به يُصـادر على

الوحدة السستامية لمختلف ملكات الجوهر، وعنه ينشأ مبدأ يقيني للعقل. إذ من قبل أن نبحث عن توافق الملكات المختلفة، وحتى بعد أن نكون قد فشلنا في المحاولات من أجل اكتشافه، نفترض مع ذلك أنه يجب أن يكون هناك توافق من هذا النوع؛ وليس ذلك بسبب وحدة الجوهر وحسب كما في الحالة المذكورة، بل إن العقل يفترض الوحدة السستامية لمختلف القوى حتى حيث توجد جواهر كثيرة رغم كونها متجانسة إلى حدّ ما كما في المادة بعامة، لأن القوانين الجزئية للطبيعة تندرج تحت قوانين أكثر عمومية، ولأنّ اقتصاد المبادىء لا يَبْقى مبدأ إقتصادياً للعقل وحسب، بل يصير قانوناً جوّانياً للطبيعة

ولا نرى بالفعل، كيف أن مبدأ منطقياً للوحدة العقلية للقواعد، يمكن أن يوجد إذا لم نفترض مبدأ ترسندالياً بفضله يسلم قبلياً بتلك الوحدة السستامية بوصفها ملازمة للأشياء نفسها، كوحدة ضرورية. إذ بأي حق يمكن للعقل أن يريد في استعماله المنطقي أن ينظر إلى تنوع القوى التي تعرفنا إليها الطبيعة بوصفها وحدة خفية وحسب، ويشتقها من ملكة أساسية ما، هذا إن وجدت فيه، لو جاز له أن يعترف بأنه من المكن أيضاً أنْ تكون كل الملكات متغايرة وأن لا تكون وحدة اشتقاقها السستامية مطابقة للطبيعة؟ لأنّه سبتصرف عندثذ ضد قصدته، إذ يقترح على نفسه، كهدف، فكرةً مناقضة كليًّا لقوام الطبيعة، ولا يمكن القول أيضاً، إنّه استمد الوحدة بدءاً من قوام الطبيعة الحادث وفقاً لمبادىء العقل. ذلك أنّ قانون العقل، الذي يريد أن نبحث عنها، هو قانون ضروري لأنّه من دونه لا يكون ثمة من عقل، ومن دون عقل لا استعمال مترابطاً للفاهمة، ومن دون هذا الإستعمال، لا علامة كافية للحقيقة الأمهيرية، وأنه علينا بالتالي، بالنظر إلى هذا الاستعمال، أن نفترض الوحدة السستامية للطبيعة بوصفها وحدة ذات مصداقية موضوعية ووحدة ضرورية.

ونجد هذا الافتراض الترسندالي مختبئاً أيضاً بشكل مدهش في مبادىء الفلاسفة، مع أنّهم لم يكتشفوه دائياً، أو لم يعترفوا لأنفسهم به. فإنْ لا تستبعد كلَّ تنوعات الأشياء الفردية هُوِّية النوع، وأن يكون على مختلف الأنواع أنْ تُحسب بمثابة التعينات المختلفة لعدد قليل من الأجناس، وأنْ تحسب هذه كمشتقة من أصناف أرفع أيضاً؟ وانْ يجب بالتالي أن نبحث عن وحدة سستامية معينة لكل الأفاهيم الأمهيرية المكنة من حيث يمكن أن تُشتق من أفاهيم أرفع وأعمّ، فإن ذلك كله قاعدة مدرسية أو مبدأ منطقي، من دونه لا استعال للعقل. لأنه لا يمكننا أنْ نستدل من الكلّي على الجزئي إلا بقدر ما نتخذ، كأساس، الخصائص الكلّية للأشياء الذي تدخل تحتها الخصائص المحلّية.

لكنّ ، أنْ يوجد مثل هذا الإنسجام في الطبيعة أيضاً ، فإنّ ذلك ما يفترضه الفلاسفة في القاعدة المدرسية المعروفة: إنّما يجب أنْ لا نُكثِر من المقدّمات (المبادىء) أكثر مما هو ضروري (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda).

^{(*) (}يَجِب أَلَا نُكْتر من الكائنات التي هي بالضرورة).

تعرض مادة للوحدة العقلية، وإنّ التنوّع اللامتناهي في الظاهر، يجب أنْ لا يمنعنا من أنْ نخمّن وراءه وحدة الخصائص الأساسية التي لا يمكن للتنوع أنْ يُشتق منها إلا بقدر ما هنالك من تعيينات. وعلى الرغم من أن هذه الوحدة هي مجرد فكرة، فقد بُحث عنها في كل زمان بقدر من الحياس، تقرّر معه لا تشجيع الرغبة في بلوغها بل بالأحرى تخفيفها. وإنه لأمر كثير بالنسبة للكيميائيين أنْ يكونوا استطاعوا إحالة كلّ الأملاح إلى نوعين رئيسيين: الحوامض والقلويّات، وهم يحاولون أنْ لا يروا في هذا الفرق سوى تنويع أو مظاهر مختلفة لمادة أصليّة واحدة بعينها. وقد جرت محاولة إحالة كل أنواع الأثربة تدريجياً إلى ثلاثة، وأخيراً إلى إثنين (مادة الصخور ومادة المعادن) لكنْ، لم يمكنهم، إذْ لم يرضهم ذلك بعد، أنْ يتخلوا عن فكرة تَخْمين جنس واحد خلف هذه الأنواع، بل مبدأ مُشترك وحيد للأتربة والأملاح. ولربما يُـظن أنّ تلك وسيلة محض إقتصادية للعقل، ليوفر على نفسه العناء قدر الإمكان، ومحاولة فـرّضية تبطبع عندما تنجح، وبالضبط بهذه الوحدة، مبدأ التفسير المفترض بطابع الإحتمال. لكنه من السهل أنْ نفرِق مثل هذا القصد المُغرِض عن الفكرة التي يُفْرض كلّ واحد بموجبها أنَّ تلك الوحدة العقلية مطابقة مطابقة مطابقة مطابقة نفسها، وأن العقل هنا لا يستعطي، بل على العكس يأمر، على الرغم من أنه ليس بوسعه أن يعين حدود تلك الوحدة.

لو كان بين الظاهرات التي تعرض لنا مثل هذا القدر من الإختلاف، لا أقول من حيث الصورة (لأنّها قد تكون متشابهة بذلك) بل من حيث المضمون، أعني من حيث تنوّع الماهيّات الموجودة، هذا القدر الكبير إلى درجة لا تستطيع معها أثقب فاهمة بشريّة أنْ تجد بينها، إذ تقارن بعضها ببعض، أدنى شبه (وتلك حالة يمكن بالطبيع تفكيرها) لما كنان هناك أي مجال لمقانون الأجناس، بل لما كان هناك أفهوم عن الجنس أو أفهوم بعامة، ولما كان هناك بالتالي فاهمة، لأن لا شغل للفاهمة، إلا مع هذه الأفاهيم. يفترض مبدأ الأجناس المنطقي إذن، مبدأ ترسندالياً كيْ يمكنه أن يطبّق على الطبيعة (التي لا أفهم بها هنا سوى الموضوعات المعطاة لنا). وحسب هذا المبدأ، التجانس مفترض بالضرورة في متنوّع تجربة ممكنة (على الرغم من أنّه لا يمكننا تعيين درجته قبلياً) وإلاّ لن يكون هناك أفاهيم أهبيرية ولا تجربة ممكنة (على الرغم من أنّه لا يمكننا تعيين درجته قبلياً) وإلاّ لن يكون هناك أفاهيم أهبيرية ولا تجربة ممكنة بالتالي.

ويضاد مبدأ الأجناس المنطقي، الذي يصادر على الهُويَّة، مبدأ آخر هو مبدأ الأنواع الذي به حاجة رغم اتفاق الأشياء تحت جنس واحد، إلى تنوّعها واختلافها، والذي يملي على الفاهمة بأن تكون متنبهة إلى الأسواع بقدر تنبهها إلى الأجناس. وهذا المبدأ (مبدأ النُقُوب أو القدرة على التميين) يلطف كثيراً من خِفَّة المبدأ الأول (مبدأ الذكاء)، ويُظهر العقل هنا غَرَضاً تنازعياً مزدوجاً. من جهة غَرَض الماصدق (الكليّة) بالنظر إلى الأجناس، ومن جهة أخرى غرض المفهوم (التعيين) بقصد تنويع الأنواع، لأنّ الفاهمة في الحالة الأولى تفكّر كثيراً تحت أفاهيمها، في حين أنها في الحالة الثناية تفكر أكثر في كلّ منها. وهذا التنازع يُبرز حتى في أنماط التفكير المتنوَّعة جداً عند الطبيعيين. فبعضهم (النظريون منهم بخاصة)، وهم أعداء التغاير إن صح القول، يسعون دائماً إلى رؤية الجنس، في حين أنّ الآخرين (وبخاصة أصحاب الرؤوس الأمبيرية) يشتغلون بها

توقف على تقسيم الطبيعة إلى كثرة من التنوّعات نكاد نياس معها من الحكم على الظاهرات بموجب مبادىء كليّة.

وهذا الطريقة الأخيرة في التفكير تتأسّس بالتأكيد أيضاً على مبدأ منطقي قصده التهامية السستامية لكل المعارف؛ وهو ما أصبو إليه عندما أبدأ بالجنس وأهبط إلى المتنوع الذي يمكن أن يكون متضمّناً فيه، وأحاول بذلك أنْ أعطي اتساعاً للسستام، شأني في ذلك، شأني في الحالة الأولى حيث كنت أحاول أنْ أضفي عليه البساطة بالصعود إلى الجنس. ذلك أنْ فلك الأفهوم الذي يدل على جنس، شأنه شأن المكان الذي يمكن أنْ تشغله مادة، ليس بوسعه أنْ يُرينا إلى أي مدى يمكن أنْ تذهب قسمة الجنس. فكل جنس يتطلّب إذن أنواعاً مختلفة تتطلب بدورها أنواعاً دُنيا مختلفة؛ وبما أنّه لا يوجد أيّ نوع من هذه الأخيرة، ليس له بدوره ودائماً فلك (ما صَدَق بوصفه conceptus communis) فإنّ العقل يريد في كل توسّعه أنْ لا يُعدُّ أيّ نوع في ذاته بمثابة النوع الأخير. لأنّه لما كان كلّ نوع هو أبداً أفهوم لا يتضمن في ذاته إلاّ ما هو مشترك مع بفره، ويجب بالتالي أنْ يتضمن أبداً تحته أفاهيم أخرى، أعني أنواعاً دنيا، وقانون التنويع هذا بفرد، ويجب بالتالي أنْ يتضمن أبداً تحته أفاهيم أخرى، أعني أنواعاً دنيا، وقانون التنويع هذا بخرى، أعني أنواعاً دنيا، وقانون التنويع هذا بخرى أنْ يعبر عنه على هذا النحو: (مه عدا النحو

ونرى بسهولة أنّ هذا القانون المنطقي، لن يكون له معنى وتطبيق إنْ لم يكن مؤسساً على قانون التنويع الترسندالي. ولا يتطلب هذا القانون بالطبع من الأشياء التي يمكن أن تصير موضوعات لنا لا تناهياً متحققاً باننظر إلى التنوعات؛ لأن المبدأ المنطقي، من حيث يقتصر على زعم لا تعين الفلك المنطقي بالنظر إليالقسمة الممكنة، لا يدعو إلى ذلك، إلّا أنه يَقْرض مع ذلك على الفاهمة أنْ تبحث تحت كلّ نوع يَعثُل لنا عن أنواع دنيا، وتحت كلّ اختلاف عن اختلافات أصغر بعد، لأنه إنْ لم كن هناك أفاهيم دنيا، فلن يكون هناك أيضاً أفاهيم عليا. وإلحال، إنّ الفاهمة لا تعرف شيئاً إلّا بأفاهيم، وبالتالي ومها ذهبت بعيداً في القسمة، فإنّها لن تعرف قط بمجرد حدس، بل أبداً ومن جديد بأفاهيم دنيا. وتتطلب معرفة الظاهرات في تعينها الشامل (غير الممكن إلّا بالفاهمة) تنوعاً متصلاً باستمرار لأفاهيمها، وتقدماً ثابتاً نحو الاختلافات التي نهملها في أفهوم النوع ونهملها أكثر أيضاً في أفهوم الجنس.

ولا يمكن لقانون التنويع هذا أن يُستمد من التجربة، لأنه لن يكون بوسعها أن تعطينا آفاقاً بمثل ذلك الإتساع. إذ سرعان ما يتوقف التنويع الأمهيري في تمييز المتنوع حين لا يقوده قانون التنويع الترسندالي الذي، إذ يسبقه كمبدأ للعقل، يدفعه إلى البحث عن ذلك التنوع وإلى تخمينه أبداً على الرغم من أنه لا يظهر للحواس. فمن أجل اكتشاف أن ثمة أثربة ممتصة لأنواع مختلفة (كالاتربة الكلسية والموريانية (**))، كان يلزم قاعدة سابقة للعقل، تقترح على الفاهمة مسألة البحث

^(*) يحب أن لا نُتقِص تنوع الكائنات.

^(**) من الموريان، وهو الاسم القديم للكلوردريك (م. و).

عن الإختلاف، مافتراض أنّ الطبيعة هي من الغنى بما يسمح بتخمينه. ذلك أنّه لا فاهمة بالنسبة إلينا إنْ لم نفترض الفروقات في الطبيعة، مثلها أنّ الفاهمة لا تكون أيضاً محكنة إلاّ بشرط أنْ يكون تجانس بين موضوعاتها، لأنّ تنوع ما يمكن أنْ يُضمَّ تحت أُفهوم هو بالضبط ما يشكل استعمال هذا الأفهوم وشاغل الفاهمة.

يهيء العقل إذن للفاهمة حقلها: 1) _ بمبدأ تجانس المتنوع تحت أجناس عليا، 2) _ بمبدأ تنوع المتجانس تحت أنواع دنيا. ولكي ينجز الوحدة السستامية يضيف أيضاً، 3) _ قانون تعاطف كل الأفاهيم، أعني قانوناً يأمر بالانتقال المتصل من نوع إلى آخر بالزيادة التدريجية للتنوع. ويمكن أنْ نسمي هذه المبادىء: مبادىء تجانس الصور وتنوّعها واتصالها، وينتج الأحير عن التوحيد الذي نقوم به بين الأثنين الأوّلين عندما، بارتفاعنا إلى أجناس أعلى كما بهبوطنا إلى أنواع أدنى، نُنجز الترابط السستامي في الفكرة؛ ذلك أن جميع المتنوّعات ستنسب بعضاً إلى بعض عندئذ لأنها ستشتق جميعها من جنس أسمى وحيد، مروراً بكلّ درجات التعين المتسع.

ويمكن جعل الوحدة السستامية للمبادىء المنطقية الثلاثة محسوسة بالنسبة إلينا على النحو التالي: يمكن عدّ كلّ أفهوم بمثابة نقطة لها أفقها، شأنها شأنها شأن النقطة التي يقف فيها مشاهد، أعني، إن مجموعة من الأشياء يمكن أن تُتصوَّر من هذه النقطة وأنْ تُطالع بِالْمَين. ويجب داخل هذا الأفق أن يكون بالإمكان أنْ تُعطى مجموعة لا متناهية من النقاط لكلٌ منها بعدوره أفقه الأضيق. أعني، أن يتضمن كل نوع أنواعاً دنيا حسب مبدأ التنوع، وأنْ لا يتقوّم الأفق المنطقي إلاّ من آفاق أصغر (من أنواع دنيا)، لا من نقاط من دون أيّ ما صَدق (من أفواد). لكن، يمكن أن نتصور لأفاق مختلفة، أعني لأجناس متعينة بما يعادِها من أفاهيم، أفقاً مشتركاً يمكن منه أن نضم كلّها كيا من نقطة مركزية، فيكون لنا جنس أعلى، إلى أنْ نصل أخيراً إلى الجنس الأسمى الذي هو الأفق الكلّي والحقيقي والذي يتعين من وجهة نظر الأفهوم الأسمى، ويتضمّن في ذاته كلّ تنوع كالأجناس والأنواع والأنواع الدنيا.

إلى نقطة النظر الأسمى هذه يؤدي بي مبدأ التجانس، في حين أن مبدأ التنوع يؤدي بي إلى كل نقاط النظر الدنيا وإلى أكبر تنوع لها. لكن بما أنّه على هذا النحو، لا فراغ في الماصدق الكلّي لجميع الأفاهيم المكنة، وبما أنه، خارج هذا الماصدق، لا يمكن أنْ يوجد شيء، فإنّ افتراض هذا الأفق العام وانقسامه الشامل يؤدي إلى هذا المبدأ: (م) non datur vacuum formarum أعني إنه لا أجناس أصلية وأولية منعزلة ومنفصلة بعضها عن بعض (بفراغ متوسط) بل إن كل الأجناس المتنوعة ليست سوى اقتسام جنس واحد أعلى وكلي. وعن هذا المبدأ، النتيجة الملامتوسطة هذه: (م) datur continuum formarum أعني، إنّ كل اختلافات الأنواع يجاور بعضها بعضاً بالتبادل، ولا تسمح بأيّ انتقال بالقفر من نوع إلى آخر؛ وبكلمة: لا أنواع ولا درجات الاختلاف الدنيا، التي وحدها تشكّل انتقالاً من نوع إلى آخر؛ وبكلمة: لا أنواع ولا

⁽⁴⁾ صور الفراغ ليست معطاة.

⁽ الله عطاة عصور الاتصال معطاة .

أنواع دنيا (في أفهـوم العقل) هي أقـرب الأنواع بعضاً من بعض، بل ثمّـة أبداً أنـواع وسيـطة بمكنة، اختلافها عن الأولى والثانية أصغر من اختلاف هاتين فيها بينهها.

يمنعنا القانون الأوّل إذن من أن نضيع في غمرة اختلاف متنوع الأجناس الأصلية، ويوصي بالتجانس، أمّا الثاني فعلى العكس، يحدّ من هذا الميّل نحو التجانس ويـامرنـا بالتمبيـز إلى أنواع دنيا قبل أن نلتفت بأفهومنا الكلي صوب الأفراد. ويـوحّد الشالث بين الاثنين السابقين مُوصِياً بالتجانس حتى في أقصى التنوّع بالانتقال التدريجي من نوع إلى آخر مما يشير إلى نـوع من القرابـة بين مختلف الفروع من حيث تنبثق بأسرها عن جذع واحد.

لكنّ قانون الإتصال النوعي هذا (*) (formarum logicarum) يفترض قانوناً ترسنْدالياً (**) ومن قانوناً ترسنْدالياً (ته) (ما تفعل الفاهمة التي قد تسلك طريقاً معاكسة تماماً للطبيعة. يجب أنْ يستند هذا القانون إذن، إلى مبادىء ترسنْدالية عضة، لا إلى مبادىء أميرية. لأنّه في هذه الحالة الأخيرة سوف لن يأتي إلاّ متأخراً عن السساتيم، في حين أنّه هو أوّل ما يولّد ما هو سستامي في معرفة الطبيعة. ولا يوجد أيضاً خلف هذه القوانين مقاصد من أيّ نوع لمخضها قوّة التجريب، بعدّها مجرد محاولات، على المرغم من أنّ هذا الترابط حين يظهر، يقدم لنا حقاً سبباً قوياً لكي نحسب الوحدة المفكّرة فَرْضاً، بمثابة وحدة مدعمة، ولكيّ يكون لها بالتالي، في هذا المقصد أيضاً، فائدتها. بل إنّه من الواضح أنها نحكم على اقتصاد الأسباب الأولى، وتنوع المسبّبات كنتيجة لذلك وعلى تعاطف أعضاء الطبيعة، تحكم على اقتصاد الأسباب الأولى، وتنوع المسبّبات كنتيجة لذلك وعلى تعاطف أعضاء الطبيعة، وتوصي إذن بهذه المبادىء مباشرة وليس كوسائل للمنهج وحسب.

إلا أننا نرى بسهولة أن اتصال الصور هذا هو مجرد فكرة لا يمكن لنا قط أن نشير إلى موضوع يناسبها في التجربة، لا لأن الأنواع في الطبيعة منقسمة حقاً، ولا لأنها بالتالي يجب أن تشكل في ذاجما (*** quantum discretum)، ولا لأنه لو كان التقدم التدريجي في تعاطفها متصلاً، لوجب أيضاً أن يتضمن لا تناهياً حقيقياً من الأطراف الوسيطة بين نوعين معطيين وهو أمر مستحيل؛ لا للك وحسب بل أيضاً لأنه لا يمكننا أن نقيم بهذا القانون أي استعمال أشهيري متعين، لأنه لا يدلنا إلى أي علاقة للتعاطف، تصلح للبحث عن تتالي تنوعها المندرج، مظهرة لنا إلى أي حد يمكن أن نصل، ولأنه يقتصر، على العكس، على إعطائنا إشارة عامة بأنه يجب علينا أن نبحث عنه.

فإذا قبلنا الآن ترتيب هذه المبادىء لكي نَصُفُها وفقاً للاستعمال التجربي، فإن مبادىء الوحدة السستامية يكن أن تقوم على هذا النحو: تنوع، تعاطف، وحدة؛ إنما بعد كلّ واحدة

^(*) الصور المنطقية.

^(**) قانون الانصال في الطبيعة.

^(***) كُمَّ متميزاً

بمثابة فكرة في أسمى درجات تماميّتها. فالعقل يفترض المعارف الفاهمية التي تُـطَبُّق مباشرة على التجربة، ويبحث عن وحـدتها وفقـاً لأفكار، وتـذهب هذه الـوحدة إلى أبعـد بكثير ممـا يمكن أنْ تصل التجربة. فتعاطف المتنوع، رغم اختلافه، تحت مبدأ للوحدة لا يخصّ الأشياء وحسب، بل يخص أكثر خصائص الأشياء وملكاتها. وعليه عندما يعطى لنا، على سبيـل المثال، مسـار الكواكب بوصف دائرياً في تجربة (لم تصوّب بعد تماماً) ونجد فـروقـات، فسنخمَّن أنَّ هـذه الفروقات تعود إلى ما يمكن أنْ يحوّل الدائـرة إلى واحد من تلك المســـارات المفترضــة بجعلها تمـرّ بفِعل قانون ثابت بكلِّ الدرجات الوسيطة إلى ما لا نهاية، أعنى إنَّ حركات الكواكب غير الـدائريـة، والتي تقترب نـوعاً من الاقـتراب من خصائص الـدائرة، تقـع في الإهليلج. وتُظهـر الشُّهب اختلافاً أكبر أيضاً في أفلاكها لأنَّها (بقدر ما تسمح المشاهدة بالحكم على ذلك) لا تتحرك في دائرة؛ لكنَّنا نُخَمِّن لها حركة قَطْع مكافىء قريب من الإهليلج، فلا يمكن أنْ تميّز منه في كـلُّ ـ ملاحظاتنا عندما يكون القطر الأكبر للإهليلج واسعاً جداً. وهكذا نصل بتوجيهِ من تلك المبادىء إلى وحدة الأجناس في شكل هذه الأفلاك ومنها إلى أبعد، إلى وحدة أسباب كلُّ قـوانين حـركتها (التجاذب)؛ وانطلاقاً من ذلك نوسّع أبحاثنا محاولين أنْ نفسّر بـالمبدأ نفسـه كلّ التنـوّعات وكــلّ. الإختراقات الظاهرة لتلك القواعـد. وأخيـراً نضيف أكثر ممـا يمكن للتجربـة يومـاً أنْ تُثبت، كما عندما نذهب بناءً على قواعد التعاطف إلى حدّ تصور مجرى قَطْعى زائِد للشهب فيه تُغادر هذه الأجسام كليًّا نظامنا الشمسي، ويذهابها من شمس إلى شمس، توحُّد في مجراها أبعد الأجـزاء في سستام للعالم من دون حدود بالنسبة إلينا، وتربطه قوة محرّكة واحدة بعينها.

وما يُثير الإهتام في هذه المبادىء، وما وحده أيضاً يشغلنا هو أنها تبدو ترسندالية، وأنها: على الرغم من كونها لا تتضمن سوى مجرد أفكار لإنجاز الاستعال الأمهيري للعقل لا يتبعها هذا الاستعال إلا بخط مماس إن صح القول، أعني بطريقة محض تقريبية من دون أن يبلغها يوماً، أنّها: مبادىء تأليفية قبلية، ذات مصداقية موضوعية، إنما غير متعينة، وأنّها تستعمل كقاعدة لإمكان التجربة بل استعملت حقاً بنجاح كمبادىء كشفية في أعال التجربة من دون أن يكون بالإمكان إقامة تسويغ ترسندالي لها؛ لأن ذلك يمتنع أبداً بالنظر إلى الأفكار كها بيّنا ذلك أعلاه.

ولقد ميزنا في التحليلات الترسندالية مبادىء الفاهمة إلى مبادىء دينامية بوصفها مجرد مبادىء تنظيمية للحدس، ومبادىء رياضية إنشائية بالنسبة إلى الحدس أيضاً. لكن على الرغم من هذا التمييز، فإن المبادىء الدينامية المذكورة هي إنشائية كلياً بالنظر إلى التجربة لأنّها تجعل الأفاهيم، التي من دونها لا تجربة قط، ممكنة قبلياً. أما مبادىء العقل المحض، فعلى العكس، لا يمكنها أن تكون إنشائية قط حتى بالنظر إلى الأفاهيم الأمبيرية لأنّه لا يمكن أن تعطيها الحساسية أي شيم متناسب معها، ولا يمكن أن يكون لها إذن أي موضوع عياناً. لكن، إن رفضتُ أن أستعملها أمهيرياً كمبادىء إنشائية، فكيف يمكنني أن أريد مع ذلك أن أؤمّن لها استعمالاً تنظيمياً ذا مصداقية موضوعة، وأيّة دلالة يمكن أن يكون لهذا الاستعمال؟

تشكل الفاهمة موضوعاً للعقل تماماً مثلها تشكّل الحساسية موضوعاً للفاهمة، ومهمة العقل

هي تشكيل وحدة كل أفعال الفاهمة الأمبيرية الممكنة سستامياً على غرار ما تقرن الفاهمـة بأفـاهيم متنبع عَ الظاهـرات، وتخضعه لقـوانين أمبـيرية. لكن، كـما إن الإفعال الفـاهمية من دون شيّــات الحساسية تكون لا متعيّنة، كذلك إن الوحدة العقلية بالنـظر إلى الشروط التي بموجبهـا يجب على الفاهمة أن تربط أفاهيمها سستامياً، وبالنظر إلى الدرجة التي يجب عليها أن تفعل ذلك، هي أيضاً لا متعيِّنة في ذاتها. لكن، على الرغم من أنه لا يمكن أن نجد في الحدس أي شيم للوحدة السستامية الشاملة لكل الأفاهيم الفاهمية، فإن هناك شبه شَيْم من هذا النوع يمكن أن يُعطى، وهو فكرة أقصى انقسام وأقصى توحيد للمعارف الفاهمية في مبدأ واحد. ذلك أنَّ الأكبر والكامل بـالمطلق، يمكن أن يفكُّـر متعيناً، لأنَّ كـل الشروط الحصرية التي تعـطي تنوعـاً لا متعينـاً تُنحَّى جانباً. ففكرة العقل إذن، هي شبه شيم للحساسية إنَّا مع هذا الفارق، إنَّ تطبيق الأفاهيم الفاهمية على شيم العقل ليس معرفة للموضوع نفسه (شأن تطبيق المقولات على شيهاتها الحسّية) بل فقط قاعدة أو مبدأ للوحدة السستامية لكلّ استعمال فاهمى. لكن، بما أنّ كلّ مبدأ يؤمّن للفاهمة الوحدة الشاملة لاستعمالها، ينطبق أيضاً قبلياً وإن بطريقة غير مباشرة فقط، على موضوع التجربة، فإن لمبادىء العقل المحض واقعاً موضوعياً حتى بالنـظر إلى موضـوع التجربـة، لكن لا من أجل أن تعين فيه شيئاً ما، بل فقط من أجل أن تشير إلى الطريقة التي بها يمكن أن نضم الاستعمال التجريبي الأمهيري والمتعينَ للفاهمة في توافق شامل مع نفسه بربطه قدر الامكمان بمبدأ الوحدة الشاملة وباشتقاقه منها.

وأسمّي كل المبادىء الذاتية، التي ليست صادرة عن قوام الموضوع، بل عن غرض العقل بالنظر إلى كال ممكن في معرفة هذا الموضوع، شعارات العقل. هناك إذن شعارات للعقل الإعتباري تستند فقط إلى غرضه الإعتباري وحسب، على الرغم من أنها قد تبدو بمثابة مبادىء موضوعية.

وإذا ما نظرنا إلى المبادىء محض التنظيمية، بوصفها مبادىء انشائية، فإنها ستكون في تنازع كمبادىء موضوعية؛ لكن إذا ما حسبناها بمثابة شعارات فقط، فلن يكون هناك أي تنازع حقيقي، بل فقط غرض مختلف للعقل يُسبِّب خلافاً في طريقة التفكير. وليس للعقل في الواقع سوى غرض وحيد، ونزاع شعاراته ليس سوى اختلاف وتحديد متبادل للمناهج في العمل على تلبية هذا الغرض.

وعلى هذا النحو، فإن غرض التنوع (وفقاً لمبدأ التنويع) يمكن أن يغلب عند هذا المتعقل، في حين يغلب غرض الوحدة (وفقاً لمبدأ المجمّع) عند ذاك. ويعتقد كل واحد منها؛ أنه يستمد حُكْمه من الرؤية التي له عن الموضوع، في حين أنّه يقيمه فقط على كِبَر أو صِغَر التعلّق بمبدأ من هذين المبدأين اللذين لا يستند أيّ منها إلى أسس موضوعية بل فقط إلى غرض العقل، واللذين يستحقان بالتالي أنْ يسميّا بالأحرى شعارين لا مبدأين. وعندما أرى أناساً ثاقبي النظر يتنازعون فيها بينهم حول ميزة البشر والحيوانات والنباتات، بل وحتى الأجسام المعدنية، فيسلم بعضهم مشلاً بسمات قومية خاصة، قائمة على الأصل، أو حتى بفروقات حاسمة موروثة عائلياً أو

عِرْقِياً... النخ. في حين ينظر آخرون أبداً إلى فكرة أن السطبيعة في هذا المجال، وأينها كان قد المخذت التدابير نفسها، وأنّ كلّ فرق لا يستند إلا إلى أعْراض بـرّانية، فإنّه ليس عليّ عندها سوى أن أنظر إلى قوام الموضوع لأفهم على الفور أنه خفيّ بشكل عميق عن هؤلاء وأولئك إلى حدّ لا يمكنهم معه أن يتكلّموا عليه بفهم لطبيعة الشيء. ولا يوجد هنا سوى غرض العقل المزدوج الذي يتبنى جانباً منه هذا الفريق ويتأثر به، في حين يتبنى الجانب الآخر الفريق الآخر. وبالتالي لا يوجد سوى اختلاف الشعارات حول تنوع أو وحدة الطبيعة، وهي شعارات يمكن أن توحد تماماً لكن لا تُسبّب، حين نعدها نظرات موضوعية، تنازعاً وحسب، بل تشكل أيضاً عوائق تؤخر الحقيقة أو حتى العثور على وسيلة لمصالحة الأغراض المتنازعة والإرضاء العقل حول هذه النقطة.

والأمر نفسه يحصل مع زعم أو تهفيت ذلك القانون الشهير عن سُلّم المخلوقات المتصل الذي وضعه ليبتس في التداول والذي دافع عنه ببونيه بامتياز؛ وهبو لا يفعل سبوى أن ينصاع لمبدأ التعاطف المستند إلى غرض العقل، لأنه لا يمكننا أن نستمدّه ببوصفه زعماً موضوعياً من ملاحظة تدابير الطبيعة والنفاذ إليها. فدرجات هذا السلّم، بقدر ما يمكن للتجربة أن تُظهرها لنا، هي متباعدة جداً بعضها عن بعض، وفروقاتنا الصغيرة المزعومة هي عادة، في الطبيعة نفسها، فجوات واسعة إلى حدّ أنه، في ما يخص مقاصد الطبيعة، لا يمكن أن نتوقع شيئاً بمثل هذه المشاهدات (خاصة وأنه يجب أنْ يكون دائماً من السهل أنْ نجد في تنوع كبير للأشياء أشباها وقرابات معينة). وعلى العكس، فإنّ المنهج الذي يقوم في البحث عن نظام في الطبيعة وفق هذا المبدأ والشعار الذي نريد أنْ ننظر به إلى هذا النظام بوصفه مؤسساً في طبيعة بعامة، من دون أن يُعين مع ذلك أين، وإلى أيّ مدى يطال، إنّ هذا المنهج هو بالتأكيد مبدأ تنظيمي للعقل ممتاز ومشروع، وهو بوصفه كذلك، يذهب بالطبع أبعد بكثير مما يمكن للتجربة أو للمشاهدة أنْ تطابقه، إلّا أنه ومن دون أن يعين شيئاً، يرسم لها مع ذلك طريق الوحدة الستامية.

في المقصد النمائي للديالكتيك الطبيعي للعقل البشري

لا يمكن لأفكار العقل قط أنْ تكون في ذاتها ديالكتيكية، بل إنّ سوء استعهالها وحده هو ما يوجب أنْ يتولّد عنها تراء خادع لنا، لأنها معطاة لنا بطبيعة العقل، ويستحيل أن تنطوي هذه المحكمة العليا لكل حقوق اعتبارنا ودعاويه، على أضاليل وتعميهات أصلية. ومن المرجّح إذن، أنه يجب أن يكون لها قِصْدة حسنة وموافقة للغاية من بنية عقلنا الطبيعية. لكنّ زمرة المهاحكين تصرخ كعادتها: يا للخُلف والتناقض، وتسيء إلى النظام الذي ليس بوسعها أنْ ترى إلى خطّته الجوّانية، إنما الذي يجب أنْ تدين، لحسن تأثيره، ببقائها وبتلك الثقافة التي تضعها في وضع يحتها من أنْ تلومه وتحاكمه.

لا يمكن أن نستعمل بثقة أفهوماً قبلياً من دون أنْ نكون قد قمنا بتسويغه المترسندالي. وصحيح أنّ أفكار العقل لا تسمح بأيّ تسويغ كالذي للمقولات، لكنْ، إنْ كان يجب أنْ يكون لها على الأقلّ مصداقية موضوعية وإن غير متعينة، وأن لا تكون مجرد أيسات فكرية فارغة entia لها على الأقلّ مصداقية موضوعية وإن غير متعينة، وأن لا تكون مجرد أيسات فكرية فارغة rationis raciocinantis) فيجب أنْ يكون لها تسويغ مكن حتى وإن كان يبتعد كثيراً عن التسويغ الذي قمنا به مع المقولات. وذاك ما سينجز مهمة العقل المحض النقدية، وما نريد أن نشرع به الآن.

ثمة فرق كبير بين أنْ يُعطى شيء ما لعقبلي بوصف موضوعاً بإطلاق وبين أن يعطى كموضوع في الفكرة. في الحالة الأولى تسعى أفاهيمي إلى تعيين الموضوع، وفي الحالـة الثانيـة لا يوجد في الحقيقة سوى شيم لا يعطى له أيّ موضوع لا مباشرة ولا حتى شرطياً، بـل لا يصلح إلَّا لكي نتصور به موضوعات أخرى في وحدتها السستامية، بـالصلة مع هـذه الفكرة، وبـالتال بشكل غير مباشر. فإن قلتُ، إنَّ أفهـوم عقل أسمى هـو مجرد فكـرة، فإن هـذا يعني أنَّ واقعه الموضوعي ليس عليه أن يتقوّم من أنّه على صلة مباشرة بموضوع (لأنه بهذا المعني لن يكون بوسعنا أن نسوّغ مصداقيته الموضوعية) بل سيكون مجرد شيّم عن أفهوم شيء بعـامة منتـظم وفقاً لشروط أكبر وحدة عقلية، ومستخدم فقط للحفاظ على أكبر وحدة سستامية في الاستعمال الأمييري لعقلنا، بجعلنا نشتَّقُ يوعاً ما موضوع التجربة من الموضوع المتخيِّل لهذه الفكرة، كما لو كانت مبدأه أو علَّته. وسيقال عندئذ، وعلى سبيل المشال، يجب أن يُنظر إلى أشياء العالم كما لو أنَّها تدين بوجودها لعقل أسمى. وعلى هـذا النحو، تكـون الفكرة أصـلًا مجرد أفهـوم كشَّفي لا تَّبياني، تُظهر لا كيف يتقوَّم الموضوع، بـل كيف يجب علينا أنْ نبحث بتـوجيه منهـا عن قـوام موضوعات التجربة بعامّة، واقترانها. والحال، إنّه لو كان بإمكاننا أنْ نُبينٌ، على الرغم من أنّ لا صلة للأفكار الترسنْدالية الثلاث (السيْكولوجية والكُسْمولوجية واللاهوتية) بأي موضوع يتناسب معها ولا بتعيّنه، أنَّ كلّ قواعد الاستعمال الأمْهِيري للعقل تـظلّ مع ذلـك ويافـتراض مثل هـذا الموضوع في الفكرة تؤدي إلى الوحدة السستامية، وتوسّع المعرفة التجربية أبداً من دون أنّ تضادّها مرّة؛ لو كان بإمكاننا ذلك، لكان توسّل العقل وفقاً لمثلُّ هذه الأفكار شعاراً ضروريـاً له. وذاك هو التسويغ الترسنـدالي لكل أفكـار العقل الاعتباري لا بوصفها مبادىء إنشـائية تصلح لتـوسيم معرفتنا كي تطال موضوعات أكثر مما يمكن للتجربة أن تعطى، بل كمبادىء تنظيميـة للوحدة السستامية لمتنوّع المعرفة الأمهيرية بعامة التي ستكون بذلك مدعّمة ومصوّبة في حدودها الخـاصة، بشكل أفضل مما لو كان ذلك بمجرد استعمال المبادىء الفاهمية من دون مثل تلك الأفكار.

وأود أن أجعل ذلك أكثر وضوحاً: فلو شئنا اتخاذ الأفكار المذكورة بمثابة مبادىء لكان علينا أن نُقرِن أولاً (في السيكولوجيا) بالخيط الهادي للتجربة الباطنة، جميع الظاهرات وجميع الأفعال وكل تلقي ذهننا كما لو أنه حوهر بسيط يوجد بشكل دائم (على الأقل في الحياة) وبهويّة شخصية، في حين تتبدل باستمرار أحواله التي لا تشكل أحوال الجسم جزءاً منها إلا كشروط خارجية. ولكان علينا ثانياً (في الكسمولوجيا) أن نتابع شروط الظاهرات الطبيعية الباطنة والخارجية في بحث يجب أنْ لا يتوقف قط، كما لو أنه لا متناه في ذاته وكما لو أنه طرف أول

وأسمى، من دون أن ننكر بسبب ذلك أنه، خارج كل الظاهرات، توجد مبادىء أولى لها إنما معقولة وحسب، لكن أيضاً من دون أن نسمح بإدخالها في ترابط التفسيرات الطبيعية لأننا لا نعرفها البتة. ولكان علينا ثالثاً وأخيراً (وبالنظر إلى الإلهيات) أن ننظر إلى كل ما يمكن أن ينتمي إلى ترابط التجربة الممكنة كها لو أن التجربة تشكل وحدة مطلقة إنما تابعة كلياً ومشروطة أبداً في حدود العالم الحسي، إنما وفي الوقت عينه كها لو أن؛ ، لمجمل كل الظاهرات (العالم الحسي نفسه) خارج فلكه، مبدأ أسمى وحيداً وكافياً بإطلاق. أعني، عقلاً أصلياً ومبدعاً، قائباً بذاته، وإليه نرجع لتنظيم كل استعمال أمبيري لعقلنا، في أقصى اتساعه، كها لو أن الأشياء نفسها قد صدرت نرجع لتنظيم كل استعمال أمبيري لعقلنا، في أقصى اتساعه، كها لو أن الأشياء نفسها قد صدرت عن تلك الصورة الأصل لكل عقل. مما يعني: إنه علينا لا اشتقاق الظاهرات الباطنة للنفس من جوهر مفكر بسيط، بل اشتقاقها بعضاً من بعض وفقاً لفكرة ماهية بسيطة، ولا اشتقاق نظام العالم ووحدته السستامية من عقل أسمى بل استمداد القاعدة، التي على العقل أن يتوسلها من أميل أن يكون راضياً أكثر رضى في ربط الأسباب والمسببات في العالم، من فكرة أسمى العلل حكمةً.

لكن لا شيء ينعنا من التسليم بهذه الأفكار أيضاً كموضوعية وأقنومية ، باستثناء الفكرة الكُسمولوجية التي يصطدم فيها العقل بنقيضة عندما يريد أن يحققها (النفسية واللاهوتية لا تتضمنا أي نقيضة من هذا النوع). وذلك لأن ليس فيها أي تناقض: إذ كيف يمكن لواحد أن يُنكر علينا واقعيتها الموضوعية حيث لا يعلم عن إمكانها كي ينكرها أكثر بما نعلم نحن كي ننكر علينا واقعيتها الموضوعية حيث لا يعلم عن إمكانها كي ينكرها أكثر بما نعلم نحن كن موجب، ولا يُسمح لنا، بالاستناد فقط إلى ذمّة العقل الإعتباري الذي يرحب بإنجاز مهمته، أن ندخل أيسات فكرية بحسبانها موضوعات متحقّة ومتعينة تتخطى كل أفاهيمنا وإن كانت لا تناقض أيا منها. يجب إذن أن لا نسلم بها في ذاتها، بل أن نقتصر على أن ننسب إليها واقعيّة نقط بوصفها مبدأ ينظمياً للوحدة السستامية لكل معرفة طبيعية، وعلينا بالتالي أن لا نحسبها بثابة مبدأ إلا بالتمثيل مع الأشياء المتحققة وليس بوصفها أشياء متحققة في ذاتها. ونستبعد من موضوع الفكرة الشروط التي تحده الفهوم، إنما التي تسمح وحدها بأن يكون لدينا عن موضوع الفكرة مع ذلك علاقته بمجمل الظاهرات بالتمثيل مع العلاقة التي للظاهرات فيا بينها.

وعليه، فإننا عندما نسلم بمثل هذه الماهيّات المثالية، فإننا لا نمذ، أصلًا، معرفتنا إلى أبعد من موضوعات التجربة الممكنة، بل فقط إلى وحدتها الأميرية بواسطة الوحدة السستامية التي تعطينا شيّمها الفكرة التي تصدق بالتالي، لا كمبدأ إنشائي، بل كمبدأ تنظيمي وحسب. إذ لو وضعنا شيئاً يتناسب مع الفكرة، شيئاً ما أو كائناً متحققاً، فإن ذلك لن يعني أننا نريد توسيع معرفتنا بالأشياء بأفاهيم مفارقة، لأن هذا الكائن سيحسب بمثابة مبدأ في الفكرة فقط وليس في ذاته، وبالتالي من أجل التعبير فقط عن الوحدة السستامية، التي يجب أن تصلح لنا كمبدأ موجّه للاستعال الأميري للعقل، من دون أن نقرر أمراً إضافياً حول مبدأ هذه الوحدة أو الخاصية الجوّانية لمثل هذا الكائن الذي تستند إليه بوصفه علّة.

فالأفهوم الترسندالي الوحيد المتعين، والذي يُعطينا إيّاه العقل محض الاعتباري عن الله هو، بالمعنى الأدق، أفهوم تأليهي. أعني، إنّ العقل لا يعطي قط مصداقية موضوعية لمثل هذا الأفهوم، بل مجرد فكرة شيء ما عليه يُؤسِّس كلُّ واقع أمپيري وحدته السامية والضرورية. ولا يمكن أن نفكره إلاّ بالتمثيل مع جوهر متحقّق سيكون وفقاً لقوانين عقلية، علَّة لكلّ الأشياء إذا ما أردنا تصوّره بالمطلق كموضوع مفرد، وإذا لم نكنْ نود، إذ نكتفي بمجرد فكرة عن المبدأ التنظيمي للعقل، أنْ نرمي جانباً كلّ شروط التفكير بوصفه يتخطى الفاهمة البشرية؛ الأمر الذي لا يمكن أنْ يتوافق على كل حال مع مقصد الوحدة السستامية الكاملة في معرفتنا التي لا يضع العقل لما على الأقل تخوماً.

وعليه، فقد يحصل، إذ أفترض ماهيّة إلهية، أنَّ لا يكون لـديّ حقاً أيُّ أفهوم عن الإمكان الجوّاني لكهالها الأسمى، ولا عن ضرورة وجودها، إلّا أنّه يمكنني مع ذلك أن ألبي جميع الأسئلة بخصوص الحادث وأن أرضي العقل أكمل رضى لا بالنظر إلى ذلك الافتراض نفسه، بل بالنظر إلى أكبر وحدة يمكن أنْ يَسعى إليها في استعماله الأمبيري؛ مما يُثبت أنّ غرضه الإعتباري، لا رئيانه، هو الذي يخوّله أنْ ينطلق من نقطة تعلو إلى هذا الحدّ عن فلكه كي ينظر منها إلى موضوعاته في ((كلُّ)) كامل.

لكن، يظهر هنا في افتراض واحد بعينه، فرقٌ في طريقة التفكير طفيف جداً، إنما ذو أهميـة كبرى في الفلسفة الترسندالية: يمكن أن يكون لديّ سبب كافٍ الفتراض شيء ما نسبياً (-suppo (sitio relativa من دون أن أكـون مع ذلـك مخـوّلًا افـتراضـه بـالمـطلق (suppositio absoluta). بالطبع، إلاّ أنّنا لا نعرف مصدر هـذه الضرورة، فنفترض في هـذا الصدد مبـدأ أسمى فقط من أجل أن نُفكِّر، بطريقة أكثر تعيناً بعد، كليّة المبدأ عندما أفكّر، مشلًا، كاثناً يتناسب مع مجرد فكرة ترسنـدالية حقاً، بوصفـه موجـوداً. ذلك أنـه لا يمكني أنْ أسلم قط بوجـود هذا الشيء في ذاته، لأن أيّ أفهوم من الأفاهيم التي يمكن أن أفكر بها موضوعاً مــا، بتعينَ، لا يكفي لــذلك، ولأن شروط المصداقية الموضوعية لأفاهيمي تستبعدها الفكرة نفسها. وليس لأفاهيم الواقع والجوهر والسببية، ولا حتى لأفاهيم الضرورة في الـوجود، عـلى الاطلاق، أي دلالـة، يمكن أن تُعينُ موضوعاً ما خارج الإستعمال الذي فيه تجعل المعرفةُ الأمْبِيرية الموضـوعَ ممكنـاً. يمكنها إذنْ، أن تُستخدم حقًّا لتفسير إمكان الأشياء في العالم الحسي، إنما ليس لتفسير إمكان كلّ العالم نفسه؛ لأن هذا المبدأ التفسيري يجب أن يكون خارج العالم، فلا يمكنه بالتالي أن يكون موضوع تجربة ممكنة، إلَّا أنه يمكنني أن أسلَم بمثـل هذا الكـائن اللامفهـوم موضـوعاً لمجـرد فكرة، بـالنسبة إلى العالم الحسيّ، إنما لا في ذاته، إذ لو كانت فكرة (الوحدة السستامية التامّة، التي سـأتكلّم عليها، حالًا، بتعيين أكبر، تصلح كأساس لأكبر استعمال أمييري ممكن لعقلي، وكان لا يمكن لهذه الفكرة أن تَمْثُل في ذاتها بشكل مطابق في التجربة عـلى الرغم من أنَّها لازمـة لزومـاً لا غني عنه لتقـريب الوحدة الأمبيرية من أعلى درجة ممكنة، فإنني أكون عندئذ مخولًا وحسب، بل سأكون مرغماً على أن أوَقْعِن هذه الفكرة، أعني على أن أطرح لها موضوعاً متحققاً إنما فقط كشيء ما بعامة لا أعرفه

في ذاته البتَّة، وعلى أن أعطيه، بوصفه مبدأ للوحدة السستامية ولها فقط، تلك الخصائص الماثلة للأفاهيم الفاهمية في الاستعمال الأمبيري. فأنا أفكر إذنَّ بالتمثيل مع الوقائع في العالم، مع الجواهر والسببيـة والضرورة، كائنـاً يملك كلُّ ذلـك في الكمال الأسمى؛ وبمـا أن هذه الفكـرة لَّا تستند إلَّا إلى العقل، فإنه سيمكنني أن أفكر هذا الكائن بمثابة عقل قائم بذاته، علَّة لكلِّ العالم عبر أفكار أعظم تناغم وأكبر وحدة ممكنة. فأنـا ألغي كل الشروط التي تحـدٌ الفكرة من أجــل أنَّ أجعل، في ظلُّ مثـل هذا المبـدأ الأصلي وحسب، الـوحدة السستـامية للمتنـوع في العالم ممكنـة، وأجعل بهذه الوحدة أكبر استعمال أمهيري ممكن للعقل بـالنظر إلى كـلّ الاقترانــات، كما لــو أنها كانت تدابير لعقل أسمى ليس عقلنا سوى نسخة باهتة عنه. وبـذلك أصْطنع فكرة عن هذا الكائن الأسمى بمجرد أفاهيم لا تطبيق لها أصلًا إلَّا في العالم الحسى. لكن، بما أنَّي لم ألجأ إلى ذلك الافتراض الـترسندالي إلا بصـدد الاستعمال النسبي، أعنى من أجـل أن يُعطيني أسّـاً لأكبر وحدة ممكنة للتجربة، فإنه يمكنني أن أفكر حقاً، بخصائص تنتمي إلى العالم الحسي وحسب، كائناً ميّزتُه عن العالم. ذلك أني لا أزعم قطّ، وليس لي الحق بأن أزعم معرفة موضوع فكرتبي هذا لجهة ما يمكن أن يكون عليه في ذاته، لأنه ليس لدي أيّ أفاهيم لذلك؛ بل إنّ أفاهيم الـواقع والجـوهر والسببيـة، وحتى أفهوم الضرورة في الـوجود، تفقـد كلُّ دلالـة ولا تعود سـوى عناوين فارغة لأفاهيم من دون أيّ مضمون عندما أجازف بِالخروج بها خارج حقل الحواس. ولا أكرِّن لنفسي سوى فكرة عن علاقة كائن، مجهول في ذاته منَّى تماماً، بـأكبر وحـدة سستاميــة ممكنة للعالم، فقط من أجل أن أجعل منه شيًّا للمبدأ التنظيمي لأكبـر استعمال أمبيري ممكن لعقلي.

ولو ألقينا الآن نظرنا على الموضوع الترسندالي لفكرتنا، لرأينا أنّه لا يمكننا أن نفترض تحققه في ذاته وفقاً لأفاهيم عن الواقع والجوهر والسببية . . . الخ . لأنه ليس لهذه الأفاهيم أدن تطبيق على ما هو متميَّز كلياً عن العالم الحسي . فافتراض العقل إذن لكائن أسمى بوصفه العلّة الأعلى ، هو مجرد افتراض سببي ، أعني إنّه مُفكّر بصدد الوحدة السستامية للعالم الحسي ، وإنه مجرد شيء ما في الفكرة ، وليس لدينا عنه أي أفهوم حول ما هو في ذاته . وبذلك يتضح أيضاً لماذا نحن بحاجة إلى فكرة كائن أصلي ضروري في ذاته بالنسبة إلى ما هو معطى في الحواس كم وجود ، لكن لماذا لا يمكن أنْ يكون لدينا ذات مرة أدنى أفهوم عنه وعن ضرورته المطلقة .

ويمكننا الآن أنْ نوضّح للعيان محصّلة كل الديالكتيك الترسندالي، وأن نُعين بالضبط المقصد النهائي لأفكار العقل المحض التي لا تصير ديالكتيكية إلا من جرّاء سوء فهم أو غفلة. فالعقل المحض لا يهتم، في الواقع، إلا بنفسه ولا يمكن أنْ يكون له شاغل آخر، لأنّ ما يعطى له ليس الموضوعات من أجل وحدة الأفهوم التجربي، بل معارف الفاهمة من أجل وحدة الأفهوم العقلي، أعني من أجل الترابط في مبدأ. والوحدة العقلية هي وحدة السستام، ولا تفيد هذه الوحدة السستامية العقل موضوعياً كمبدأ لِطُول الموضوعات، بل ذاتياً كشعار لِطُول كلّ معرفة أمْسِيرية عكنة عن الموضوعات؛ إلا أن الترابط السستامي الذي يمكن أنْ يعطيه العقل لاستعمال الفاهمة الأميري، لا يُسهم بتوسيعه وحسب، بل يضمن أيضاً في الوقت عينه صحته. ومبدأ مثل هذه

الوحدة السستامية هـ و أيضاً مـ وضوعي، إنما على نحـ و غير متعبِّن " (principium vagum) لا كمبدأ إنشائي يصلح لتعيين شيء بخصوص مـ وضوعـ ه المباشر، بـ ل كمبدأ تنظيمي وحسب، وكشعار يصلح للإسهام في الاستعمال الأميري للعقل ولتدعيمه إلى ما لا نهاية (بلا تعينُ) بفتحـ طرقاً جديدة لا تعرفها الفاهمة من دون أن يكون ذات مرة مضاداً في أدنى شيء لقوانين الاستعمال الأميري.

لكنّ العقل لا يمكنه أنْ يفكر هذه الوحدة السستامية من دون أنْ يعطي في الوقت عينه لفكرته موضوعاً لا يمكن أنْ يُعطى مع ذلك في أيّ تجربة، لأنّ التجربة لا تتضمن البتة مثلاً على الوحدة السستامية الكاملة. والحال، إن هذه الماهية العقلية (ق) (ens rationis ratiocinatae) ليست في الحقيقة سوى بجرد فكرة ولا يسلّم بها بالتالي إذن كشيء متحقق إطلاقاً وفي ذاته، بل إننا لا نتخذه بمثابة مبدأ إلا إحتمالياً (لأنه لا يمكن أن نبلغه بأي أفهوم من الأفاهية الفاهية) من أجل أن ننظر إلى كلّ اقتران لأشياء العالم الحسي كها لو أن لهذه الأشياء مبدأها في تلك الماهية العقلية، إنما فقط بقصد أن تؤسس عليه الوحدة السستامية التي لا غنى للعقل عنها والتي يمكن أن تكون من كلّ الذواحي ملائمة للمعرفة الفاهية الأميرية من دون أن تضادها ذات مرة مع ذلك.

ونسيء فهم دلالة هذه الفكرة عندما نحسبها بمثابة زغم، أو أيضاً بمثابة مجرد افتراض لشيء متحقق نريد أن ننسب إليه مبدأ إنشاء العالم سستامياً. وإننا نترك بالأحرى بلا حسم بالمرة، مسألة ما هو قوام هذا المبدأ في ذاته الذي يفلت من أفاهيمنا، ونطرح فقط الفكرة بوصفها وجهة النظر التي منها وحدها يمكن إقامة هذه الوحدة الماهوية إلى هذه الدرجة، بالنسبة إلى العقل، والنافعة إلى هذا الحد، بالنسبة إلى الفاهمة. وبكلمة واحدة: إن هذا الشيء الترسندالي هو مجرد شيم لذلك المبدأ التنظيمي الذي به يقيم العقل، بقدر ما هو فيه، الوحدة السستامية لكل تجربة.

والموضوع الأوّل لمثل هذه الفكرة هو أنا نفسي بوصفي مجرد طبيعة مفكّرة (نفس). فإنْ شئت أن أبحث عن الخصائص التي بها يوجد كائن مفكّر في ذاته، فإنه يجب أن أسأل التجربة، بل إنه لا يمكنني أنْ أطبّق أيّ مقولة من المقولات على هذا الموضوع إلا بقدر ما يكون شيمها معطى في الحدس الحسي. لكن بذلك لا أصل قطّ إلى وحدة سِسْتامية لكلّ ظاهرات الحس الباطن. إذن، بدل أنْ يتخذ العقل الأفهوم التجربي (لما هي عليه النفس حقاً) الذي لا يمكن أن يبتعد بنا، يتخذ أفهوم الوحدة الأميرية لكلّ تفكير، وإذ يتصورها بمثابة وحدة لا مشروطة وأصلية، يجعل منه أفهوماً عقلياً (فكرة) عن جوهر بسيط ثابت في ذاته (هو هو شخصياً) وفي اشتراك مع أشياء أخرى متحققة خارجاً عنه؛ ويكلمة: أفهوماً عن عقل بسيط قائم بذاته. لكنّ ما هو أمام ناظري العقل هنا ليس سوى مبادىء الوحدة السستامية لتفسير ظاهرات النفس، عنيت: المبادىء التي تجعلنا ننظر إلى كلّ الملكات، قدرما هو ممكن،

^(*) مبدأ غير متعين

^(**) الأيس الفكري المستدل عليه.

بوصفها مشتقة من ملكة أساسية وحيدة، وإلى كلّ تبدل بوصفه منتميًّا إلى أحوال كائن واحد بعينـه ودائم، وتجعلنا نتصـور الظاهـرات في المكان بـوصفها متميِّـزة تمامـاً عن أفعـال التفكـير. وبساطة الجـوهر هـنه. . . الخ ، يجب أن لا تكـون سوى شيَّم ذلـك المبدأ التنظيمي ولا نفترض أنَّها المبدأ المتحقِّق للخصائص النفسية، لأنَّ هذه الأخيرة يمكن أنَّ تستند أيضاً إلى علل أخرى كليًّا لا َّ نعرفها البتة، مثلها ليس بوسعنا أن نعرف أصلًا النفس في ذاتها بـواسطة هـذه المحمولات التي نفترضها، حتى عندما نريد أن نطبِّقها عليها بإطلاقها، لأنَّها تشكل فقط مجرَّد فكرة لا يمكنَّ قط أن نتصورها عيـاناً. والحـال، إنَّه، عن مثـل هذه الفكـرة السيْكولـوجية، لا يمكن أنْ تتـولَّد سوى منافع إذا ما انتبهنا جيداً إلى عدم عدَّها أكثر من مجسرد فكرة، أعنى إلى عـدُّها بمشابة فكـرة تصدق فقط بالنسبة إلى الاستعمال السستامي للعقل، بالنظر إلى ظاهرات نفسنا. إذْ عندها لا نعود نُدُّخِل القوانين الأمپيرية للظاهرات الجسمية التي هي من درب مختلف تماماً في شر وحات ما لا ينتمى إلَّا إلى الحس الباطن، ولا نعود نسمح بأيَّ فَرْض من تلك الفروض الباطلة عن توليــد الأنفس وإفنائها ومُناسختها الخ . . فننظر إلى موضوع الحس الباطن هذا إذن من حيث هو محض كلى ومن دون اختلاط بخصائص مغايرة، ونوجَّه إضافة إلى ذلك، البحثُ العقبلي نحو إحالة وجمه، بـل فقط بـواسـطة شيْم من هـذا النـوع كـها لـو أنَّــه كـاثن متحقق. ولا يمكن للفكــرة السيكولوجية أن تعني سوى شيم أفهوم تنظيمي، لأنني لـو أردت أنَّ أسأل وحسب: هـل النفس في ذاتها من طبيعة روحية؟ فسيكون سؤال خـالياً من المعنى، لأننى، بـأفهوم من هـذا النوع، لا أنحًى جانباً الطبيعة الجسمية، وحسب، بل كلّ طبيعة بعامة، أعنى كـلّ المحمولات لأي تجربة ممكنة، وبالتالي كلُّ الشروط الضرورية لتفكير موضوع لمثل هذا الأفهوم، أو بعبارات أخرى، كلُّ ـ ما يمكن أنْ يُسمح بالقول عنه: إنَّ له معنى.

والفكرة التنظيمية الثانية للعقل محض الاعتباري، هي أفهوم العالم بعامة. لأنّ الطبيعة ليست أصلاً سوى الشيء الوحيد المعطى الذي بالنظر إليه يحتاج العقل إلى مبادىء تنظيمية. هذه الطبيعة مزدوجة، فهي إمّا طبيعة مفكّرة، وإما طبيعة جسمية. لكن، كي نفكر هذه الأخيرة في إمكانها الجوّاني، أعني كي نعين انطباق المقولات عليها، لا نحتاج لأيّ فكرة، أيْ لأيّ تصور يتخطى التجربة، بل إنّ شيئاً من هذا القبيل لن يكون ممكناً بالنظر إليها، لأن ما يوجّهنا في ذلك هو الحلس الحيي وحده، ولأن الأمر يختلف معها عن الأفهوم السيّكولوجي الأساسي ((أنا)) الذي يتضمّن قبلياً صورة معينة من التفكير، أعني وحدته. لا يبقى عندنا إذن للعقل المحض سوى الطبيعة بعامة وتمامية الشروط فيها وفقاً لمبدأ ما. والجملة المطلقة لسلسلة هذه الشروط في اشتقاق أطرافها، هي فكرة لا يمكنها بالطبع أن تتحقق بشكل ناجز قطّ، في الاستعال الأمهيري للعقل، إلا أنها تزوّدنا مع ذلك بالقاعدة التي علينا أن نتبعها في هذا المجال، أعني، إنّه علينا في نقسير الظاهرات المعطاة أنْ نتوسّل (هبوطاً أم صعوداً) كها لمو أنّ السلسلة كانت في ذاتها لا مناهية، أعني (أنه المراقبة). أكن حيث يُنظر إلى العقل نفسه كعلة معينة (في الحرية) وبالتالى مناهية، أعني (أنها المناهسة) أن نتوسًل (هبوطاً أم صعوداً) كها لمو أنّ السلسلة كانت في ذاتها لا مناهية، أعني (أنه الحرية) وبالتالى مناهية، أعني (أنه المناهية) أكن ويشرة ينظر إلى العقل نفسه كعلة معينة (في الحرية) وبالتالى مناهية، أعني (أنه المناهية) أنه المناهية أعني (أنه المناهية) أنه المناهية أنه المناهية المناهية المناهدة المنا

^(*) في لاتعين.

في المبادىء العملية، يجب علينا أن نعمل كها لو أنّ أمامنا لا موضوعاً للحواس، بل موضوعاً للفاهمة المحضة حيث لا يعود يمكن للشروط أن تُطرح في سلسلة الظاهرات، بل خارج هذه السلسلة، وحيث يمكن أن يُنظر إلى سلسلة الأحوال كها لو أنّها كانت قد بدأت بإطلاق (بعلة معقولة)؛ فكلّ هذا يدلل على أنّ الأفكار الكسمولوجية ليست سوى مبادىء تنظيمية، وهي بعيدة جداً عن أنْ تطرح، بشكل إنشائي ما، جملةً متحققة لتلك السلسلات. وبالنظر إلى ما تبقى، يمكن الرجوع إليه في موضعه في نقيضة العقل المحض.

والفكرة الثالثة للعقل المحض التي تتضمّن مجرد إفتراض نسبي لكائن يُعدُّ بمثابة العلّة الوحيدة والكافية تماماً لكل السلسلات الكسمولوجية، هي الأفهوم العقلي عن الله. وليس لدينا أدن سبب لكي نسلم بموضوع هذه الفكرة بإطلاق (لإفتراضه في ذاته)؛ إذ، ما الذي يجعلنا قادرين أو يخوّلنا فقط الإيمان أو النوعم بكائن الكيال المطلق بوصفه ضرورياً بإطلاق وفقاً لطبيعته، بناء على مجرد أفهومه في ذاته، إنْ لم يكن العالم الذي بالنسبة إليه وحده، يمكن أنْ يكون هذا الافتراض ضرورياً؟ وبذلك نسرى بوضوح أن فكرة هذا الكائن، شأنها شأن كل الأفكار الإعتبارية، لا تعني شيئاً سوى أن العقل يأمرنا بأن ننظر إلى كل اقتران في العالم وفقاً للبدىء وحدة سستامية، وبالتالي كها لو أنها كلها صادرة معاً عن كائن وحيد يتضمن كل شيء، مدورها عن علّة سامية وكافية تماماً. ويتضح بذلك أنه لا يمكن أن يكون للعقل هنا من مقصد سوى قاعدته الصورية الخاصة في توسيع استعماله الأمهيري، إنما ليس في ما يتخطى كلّ حدود الاستعمال الأمهيري البتة، وأنه لا يختبىء تحت هذه الفكرة بالتالي أيّ مبدأ انشائي لاستعماله المخصص لتجربة ممكنة.

وهذه الوحدة الصورية الأسمى، التي تستند إلى أفاهيم عقلية حصراً، هي الوحدة الغائية للأشياء، والغرض الاعتباري للعقل يُرغمنا على أن نَنظر إلى كلّ تنظيم في العالم كما لو أنه صادر عن مقصد عقل أسمى. ويفتح مثل هذا المبدأ لعقلنا المطبّق في حقل التجارب آفاقاً جديدة جداً من أجل أن نقرن أشياء العالم وفقاً لقوانين غايائية، فيقودنا بذلك نحو أكبر وحدة سِسْتامية لها. فافتراض عقل أعلى كعِلَة وحيدة للعالم، إنما في الفكرة وحسب بالطبع، يمكن أن يكون إذن دائماً ذا فائدة للعقل ولا يمكن أن يكون البتّة. إذ لو سلّمنا سلفاً بالنسبة إلى هيئة الأرض (التي هي كروية إنما مسطحة بعض الشيء(1)) والجبال والبحار. . . الخ. بمقاصد لخالق أسمى حكيمة حصراً، لأمكننا أن نقوم بمجموعة من الاكتشافات عن هذه الطريق. وإذا ما تمسكنا بهذا الإفتراض بوصفه مبدأ تنظيمياً وحسب، فإن الخطأ نفسه لا يمكن أن يكون مُضراً بنا. إذ لن

⁽¹⁾ والفائدة الناتجة عن الشكل الكروي للأرض معروفة كفاية، إلا أنّ قليلاً من الاسخاص يعرفون أنْ تسطيحها الذي يجعلها بيضاوية هو العائق الوحيد الذي يمنع مرتفعات القارة بل حتى أصغر الجال التي يمكن أنْ ترتفع، جبزّة أرضية، من أنْ تزيح باستمرار، وبشكل مهم في قليل من الوقت، محورُ الأرض كها كان سيحصل لو لم يكن انتفاخ الأرض عند خط الاستواء جبلاً هو من الضخامة بحيث لا يمكن لهزة جبل آخر أن تغير وضعه بشكل بارز بالنسبة إلى المحور. ومع ذلك لا نتردُد في تفسير هذا التدبير الحكيم بتوازن الكتلة الأرضية التي كانت سائلة فيها مضي

يحصل عن ذلك شيء أكثر من أنه حيث كنا نتوقع ترابطاً غايائياً (nexus finalis)، لن نجد سوى ترابط محض ميكانيكي أو فيزيائي (nexus effectivus) ، الأمر الذي لا يحرمنا في مشل هذه الحالة إلاّ من وحدة، إلاّ أنه لا يضيع علينا وحدة العقل في استعاله الأميري. لكن سوء الطالع هذا لا يمكن أن يطال القانون نفسه في مقصده العام والغايائي. إذ على الرغم من أنه يمكننا أن نثبت لعالم فسيولوجي غلطة عندما ينسب أحد أعضاء جسم الحيوان إلى غاية يمكن أن نظهر بوضوح أنه غير ناتج عنها، فإنه مع ذلك، من المستحيل كلياً أنْ ندلل في حالة واحدة أن استعداداً للطبيعة أياً كان شأنه هو من دون غاية بالمرة. ولذا توسّع الفسيولوجيا (التي للأطبّاء) أيضاً معرفتها الأميرية المحدودة جداً، بغايات بنية الجسم المتعضي من خلال مبدأ يعطيه العقل المحض وحده، ويذهب إلى حدّ جعلنا نسلم بكل جرأة، لكن أيضاً بموافقة كل الناس، بأنّ كل شيء في الحيوان له فائدته ومقصده الحسن؛ وهو افتراض لو كان عليه أن يكون إنسائياً، لكان فهب أبعد بكثير مما تسمح به الملاحظات التي أُجريت حتى الآن. وعليه، نرى أنّه ليس سوى مبدأ تنظيمي في العقل للوصول إلى أرفع وحدة مستامية عبر فكرة العلية الغائية عن العلة منه للعالم كها لو أنّ هذه العلة قد فعلت كل شيء بوصفها عقلاً أعلى وفقاً لأكثر المقاصد حكمة.

لكنْ، إذا لم نحصر هذه الفكرة باستعالها التنظيمي وحسب، فإنّ العقل سَيتوه بطرق غتلفة، لأنّه سيغادر أرض التجربة التي يجب أن تتضمّن معالم دربه، ويغامر بعيداً عن هذه الأرض في ما لا يُفهم ولا يُسبَر، في تلك الأعالي التي يُصيبه فيها الدوران بالضرورة، إذ يرى نفسه من تلك النقطة منقطعاً كلياً عن كل استعال مطابق للتجربة.

وعندما نستعمل فكرة الكائن الأسمى لا استعمالاً مجرد تنظيمي، بل على العكس استعمالاً إنشائياً، الأمر الذي يضاد طبيعة هذه الفكرة، فإن أول عيب يتولّد عن ذلك هو العقل الكسول ("(ingava ratio)). ويمكن أن نطلق هذا الاسم على كل مبدأ يجعلنا ننظر إلى بحثنا في الطبيعة أياً كان مجاله بوصفه بحثاً ناجزاً بإطلاق، ويجعل العقل يسركن إلى الراحة كها لو أنه أنجز مهمته انجازاً تاماً. ولذا فإن الفكرة السينكولوجية نفسها، عندما نستعملها كمبدأ إنشائي لتفسير ظاهرات نفسنا، وبالتالي لتوسيع معرفتنا بهذه الذات (لمعرفة حالها بعد الموت) أبعد من كل تجربة، هي من دون شك مريحة جداً للعقل، إلا أنها تفسد وتهدم تماماً كل الاستعمال الطبيعي الذي يمكن أن يُقيمه اهتداءً بالتجارب. وهكذا يفسر الروحاني الدُغائي وحدة الشخص الذي يبقى ثابتاً عبر كل تبدلات أحواله بوحدة الجوهر المفكر الذي يعتقد أنه يدركه من دون توسط في يبقى ثابتاً عبر كل تبدلات أحواله بوحدة الجوهر المفكر الذي يعتقد أنه يدركه من دون توسط في الذ ((أنا))، أو يفسر اهتهامنا بالأشياء التي يجب أن لا تحصل إلا بعد الموت بوعي الطبيعة اللامادية

^{(1) (*)} تجاهل العقل، (م. و). داك هو الاسم المذي كان يطلقه المديالكتيكيون القدماء على المغالطة التي كانت تُصاغ هكذا: إذا كان قدرك يريد أن تتنفى من هذا المرض، فإن ذلك سيحصل سواء استشرت طبيباً أم لم تستشر. وقد قال شيشرون: إنّ هذا النوع من الاستدلال يستمدّ اسمه من أنه لو انصعنا إليه لما بقي هناك أي استعال للعقل في الحياة. وذاك هو السبب المذي يجعلني أشير إلى حجة العقل المحض المنسطية بالاسم نفسه (كنط).

لذاتنا المفكِّرة الخ. . . فهو يُعْفى نفسه من كلِّ بحث طبيعي بناءً على مبادىء تفسير طبيعيـة لعلَّة ظاهراتنا الباطنة هذه، مهملًا جانباً المصادر المعرفية المحايثة للتجربة، استناداً إلى قرار إعتباطي اتخذه عقل مفارق بما يلائمه خير ملاءمة ولا شك، إنَّما على حساب رثيانه. وتظهر هذه النتيجة الْمُزْرِية بوضوح أكبر أيضاً في دغمائية فكرتنا عن العقـل الأسمى، والسسْتام الغـايائي للطبيعـة (للألهيات الطبيعية) الذي يتأسس عليها خطأ. لأنَّ كـلَّ الغايـات التي تظهـر في الطبيعـة، والتي غالباً ما نخترعها بأنفسنا تصلح لإراحتنا من البحث عن الأسباب. أعنى، أنَّه بدل البحث عنها في القوانين الكليّة لألية المادة نحتمي مباشرة بقرارات الحكمة السامية التي لا تُسبر، وننظر إلى عمل العقل بوصفه ناجزاً لأنَّنا نُعفى أنفسنا من استعماله الذي لا يجد حيطاً هادياً إلَّا حيث يُعطينا الخيطُ نظامُ الطبيعة وسلسلة التغيرات وفق قـوانينه الـداخلية والعـامة. ويمكن تجنب هـذا الغلط لا عندما ننظر، من وجهة نظر الغايات، إلى بعض أجزاء الطبيعة مثل انقسام اليابسة وبنيتها ووضع الجبال وقوامها وحتى التنظيم في مملكة النبات وفي مملكة الحيوان، بـل عندمـا نجعل، على العكس، هذه الوحدة السستامية للطبيعة عامّة كلياً بالنسبة إلى الفكرة عن العقل الأسمى. إذ عندها سنتخذ أساساً لنا غائية تتبع القوانين الكلية للطبيعة التي لا تشدُّ عنها أيّ وضعية خاصّة حتى وإنّ كانت لا تظهر لنا بوضوح متفاوت، وسيكون لدينا مبدأ تنظيمي لوحـدة الاقتران الغايائي السستامية. إلاّ أننا لا نعينٌ سلفاً هذا الاقتران، بل بانتظار الوصول إليه، ليس عنينا سوى أن نتبع الاقتران الفيزيائي الميكانيكي بموجب قـوانين كليـة. وعلى هـذا النحو فقط، يمكن لمبدأ الوحدة الغائية دائماً أن يوسّع استعمال عقلنا بالنظر إلى التجربة من دون أنْ يُسيء إليـه في أي حال.

والعيب الثاني الذي يتولد من سوء فهم مبدأ الوحدة السستامية هو مبدأ العقل المقلوب (°) (perversa ratio, u"otepov, po'tepov, rationis) إذ يجب أن لا تُستخدم وحدة الفكرة السستامية إلا كمبدأ تنظيمي للبحث عن هذه الوحدة في ربط الأشياء بموجب قوانين الطبيعة الكلية، وللظن أنه كليا وجدنا شيئاً بالطريقة الأمهيرية، كليا اقترينا من تمامية استعاله على الرغم من أنه لا يمكننا بلوغه قط في الحقيقة. ولكن بدل القيام بذلك، فإنهم يقلبون الأمر بالضبط، فيبدأون باتخاذ تحقق مبدأ الوحدة الغائية، بمثابة أساس ويعدّه أقنوماً، ويتعين أفهوم ذلك العقل الأسمى بطريقة تشبيهية، لأنه في ذاته من غير الممكن الوصول إليه البتة؛ ويفرضون من ثمّ، بعنفي واستبداد، غيابات على الطبيعة بدل أن يبحثوا عنها كيا ينبغي عن طريق البحث الفيزيائي. وعلى هذا النحو لا تميل الغيائية التي كان يجب أن تستخدم لإكمال وحدة الطبيعة وفقاً لقوانين كلية، إلى نَسْخ هذه الوحدة وحسب، بل إنّ العقل نفسه يُغطىء هدفه الذي هو وفقاً لقوانين كلية، إلى نَسْخ هذه الوحدة وحسب، بل إنّ العقل نفسه يُغطىء هدفه الذي هو قبلياً الغائية الأسمى في الطبيعة، أعني بوصفها منتمية إلى ماهيتها، فكيف نريد أن نُساق إلى بحثها ونقترب بواسطة هذا السلم من الكمال الأسمى للخالق الأول بوصفه كمالاً ضرورياً بإطلاق، وبالتالي قابلاً لأن يعرف قبلياً؟ يريد المبدأ التنظيمي أنْ نفترض الوحدة السستامية بإطلاق، وبالتالي قابلاً لأن يعرف قبلياً؟ يريد المبدأ التنظيمي أنْ نفترض الوحدة السستامية بالطلاق، وبالتالي قابلاً لأن يعرف قبلياً؟ يريد المبدأ التنظيمي أنْ نفترض الوحدة السستامية المستامية المستامية السياء المبدأ التنظيمي أنْ نفترض الوحدة السياء السياء السياء السياء السياء السياء المبدأ التنظيم المبدأ التنظيم المبدأ السياء المبدأ السياء السياء المبدأ السياء المبدأ التنظيم المبدأ السياء المبدأ السياء السياء السياء المبدأ السياء المبدأ التنظيم المبدأ المبدأ المباء المباء المبدأ المباء
^{(*) (}العقل المقلوب، والأخير أولاً).

بإطلاق، أعنى كوحدة ناجمة عن ماهية الأشياء بوصفها وحدة للطبيعة لا تُعرف بطريقة محض أُمْبِرية، بل تُفترض قبلياً وإنْ بطريقة غير متعيّنة. فإنْ بدأتُ بطرح كائن منظم أسمى، فإن وحدة الطبيعة ستندشر بالفعل عندها، لأنها ستكون بذلك غريبة كلياً عن طبيعة الأشياء وعرضية، ولن يكون بالإمكان معرفتها بالقوانين الكليّة لهذه الطبيعة، فينتج عن ذلك دور في الدليل، لأننا نفترض ما يجب أن ندلّل عليه أصلاً.

إن اتخاذ المبدأ التنظيمي لوحدة الطبيعة السِستامية كمبدأ إنشائي، وافتراض ما ليس متخذاً إلا في الفكرة كمبدأ للاستعال المتسق للعقل، إفتراضاً أقنومياً بوصفه علّة، هو ما يسمى بالضبط تضليلاً للعقل. فالبحث الطبيعي يتابع دربه وفقاً لسلسلة الأسباب الطبيعية التي تتبع قوانين الطبيعة الكليّة وحسب، وصحيح أنه يتوافق مع فكرة الخالق، إلا أنّ ذلك ليس من أجل أنْ يشتق منه الغائية التي يتابعها في كلّ مكان، بل من أجل أنْ يعرف وجوده بواسطة تلك الغائية التي يبحث عنها في ماهية أشياء الطبيعة، وقدر الامكان في ماهية كل الأشياء بعامة، وبالتالي لكي يُعرف معرفة ضرورية إطلاقاً. وسواء نجح هذا الأمر الأخير أم لا، فإن الفكرة تظل صحيحة أبداً، ويظل استعالها كذلك عندما يكون خصوراً ضمن شروط المبدأ التنظيمي وحسب.

إن الوحدة الغائية التامة هي الكمال (منظوراً إليه بإطلاق). فإذا لم نجدها في ماهية الأشياء التي تشكل كل موضوع التجربة، أعني موضوع كل معرفتنا التي تصدق موضوعياً، وبالتالي في القوانين الكلية والضرورية للطبيعة، فكيف يمكننا أن نستنتج منها مباشرة فكرة الكال الأسمى والضروري بإطلاق عن كائن أول هو أصل كل علية. إن أكبر وحدة مستامية وبالتالي أيضاً أكبر وحدة غائية هي مدرسة لأكبر استعمال للعقل البشري، بل أساس لإمكانيه؛ وفكرتها هي إذن، مرتبطة بشكل لا ينفصل بماهية عقلنا. وهذه الفكرة نفسها هي أيضاً فكرة تشريعية بالنسبة إلينا. وهمكذا فإنه من الطبيعي جداً أن نفترض عقلاً مشرّعاً يتناسب معها (intellectus archetypus) ومنه يمكن أن تُستق كل وحدة سستامية للطبيعة بوصفها موضوعاً لعقلنا.

ولقد قلنا، بصدد نقيضة العقل المحض أن جميع الأسئلة التي يُثيرها العقل المحض يجب أن تحظى حتماً بجواب، وأنّ العذر الذي يُستمد من قُصور معرفتنا، والذي هو، في كثير سن المسائل الفيزيائية، لا مفر منه بقدر ما هو صحيح، لا يمكن أن يُقبل هنا لأن السؤال المطروح علينا هنا، لا يدور على طبيعة الأشياء، بل يطرح من طبيعة العقل وحدها ولا يتعلق إلا ببنيته الجوانية. ونحن الآن في حال تسمح بتأكيد هذا الزعم الذي كان جريئاً للوهلة الأولى، بالنسبة إلى سؤالين يوليهها العقل أعظم اهتهامه، وبذلك نسوق تأملاتنا حول ديالكتيك العقل المحض نحو إنجازه الكلى.

^(*) عقل أمتل (أنموذج).

فإن طُرح السؤال إذن (بالنظر إلى الالهيات الترسندالية)(1).

أولًا: هل هناك ما يتميّز عن العالم وما يتضمن أساس نظام العالم وترابطه وفقاً لقوانين كلية؛ فالجواب هو: من دون أيّ شك. لأن العالم هو جملة ظاهرات، فيجب إذن أن يكون لهذه الظاهرات مبدأ ترسندالي، أعنى مبدأ يمكن للفاهمة المحضة وحدها أن تفكُّـره، وإن سُئل ثـانياً: هل هذا الكائن جوهـر يتمتع بـأكبر واقـع وبالضرورة؟ فـإنى أجيب ليس لهذا السؤال أيّ معني. وذلك أن جميع المقولات التي بواسطتها أسعى إلى أن أصطنع أفهوماً عن مثل هذا الموضوع ليس لها أيّ استعمال سوى الاستعمال الأمْهيري، وليس لها أيّ معنى عندما لا تبطّبق على أشياء تجربة ممكنة، أعنى على العالم الحسي. وهي خارج هذا الحقل مجرد عناوين لأفاهيم يمكن أن نقبل بهـا، إِلَّا أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ أَنْ نَفْهُم بِهَا شَيْئًا. وإِنْ سُئُل ثَـالثاً وأخيـراً: أَلا يُكننا عـلي الأقل أنَّ نفكُم هذا الكائن المتميز عن العالم بالتمثيل مع موضوعات التجربة؟ فإن الجواب هو: بالطبع، لكن، فقط كموضوع في الفكرة، وليس في الواقع. أعنى، فقط من حيث هو أسُّ، مجهول لدينا، لوحدة العالم السستامية ونظامه وغائية بنيته التي يجب أن يكوِّن العقبل عنها مبدأ تنظيمياً في بحثه عن الطبيعة. أكثر من ذلك: يمكننا أن نقبل في هذه الفكرة بجرأة، ومن دون أن نخشى اللوم، بعضَ التشبيهات المفيدة للمبـدأ التنظيمي المـذكور هنـا. إذْ هناك دائـماً مجرَّد فكـرة لا تُنسب قط مباشرة إلى كائن متميِّز عن العالم، بل إلى مبدأ تنظيمي للوحدة السستامية للعالم، الأمر الـذي لا يمكن أنْ يحصل إلَّا بِشيَّم هذه الـوحـدة، أعني بعقـل ِ أسمى يكـون علَّة لهـا بمـوجب مقــاصــد حكيمة. وليس بوسعنا أن نفكر بذلك ما هو في ذاته المبدأ الأصلي لوحدة العالم، بـل كيف بجب أنْ نستعمله، أو بالأحرى أن نستعمل فكرتـه بالنسبـة إلى استعمال العقـل السستامي بـالنظر إلى أشياء العالم.

لكنْ، ألا يمكننا مع ذلك وعلى هذا النحو (سيستمر المرء بالسؤال) أنْ نسلّم بخالق للعالم وحيد حكيم وكلّي القدرة؟ من دون أدنى شك وليس فقط يمكننا أن نسلم بمثل هذا الخالق، بل يجب علينا أن نفترضه. لكنْ، هل نوسع بذلك معرفتنا إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة؟ لا، البتة. ذلك أنّنا لم نفعل سوى أنْ افترضنا شيئاً ما وليس لدينا على الإطلاق أيّ أفهوم عها هو في ذاته (موضوع محض ترسندالي)؛ لكن بالنسبة إلى النظام الغنائي والسستامي لِبُنيّة العالم الذي يجب أن نفترضه عندما ندرس الطبيعة، لا نفكر هذا الكائن المجهول لدينا إلا بالتمثيل مع عقل (وهو أفهوم أميري)؛ أعني إنّنا بالنسبة إلى الغايات وإلى الكهال الذي تتأسس عليه، جعلناه بالضبط ذا خصائص يمكنها وفقاً لشروط عقلنا أن تتضمّن أساس مثل تلك الوحدة السستامية. فهذه الفكرة هي إذن ، مدعمة كلياً بالنسبة إلى استعمال العقل في العالم. لكن، إذا كنا نريداً ن

⁽¹⁾ ما سبق أن قلتُه أعلاه عن الفكرة السيكولوجية وعن قِصْدتها الخاصة كمبدأ لـلاستعال محض التنظيمي للعقل، يُعفيني من التوقّف لكي أشرح أيضاً بخاصة الوهم الـترسنّدالي المذي بموجبه تُتُصور الـوحـدة السستامية لكل تنوّع الحس الباطل، أقنومياً، والطريقة المستعملة هنا شبيهة جداً بالطريقة التي اتبعها النقد بصدد أمثل الإلميات.

نسب إليها مصداقية موضوعية بالمطلق، فإننا نكون بذلك قد نسينا أنَّه مجرد كائن نفكره في الفكرة. وعندما نبدأ على هذا النحو بأساس لا يمكن أنْ يتعين قط بتأمّل العالم، فإننا سنكون غير قادرين على أن نطبِّق هذا المبدأ على الاستعمال الأميري للعقل تطبيقاً مناسباً.

لكن (سيسأل المرء بعد): ألا يمكنني على هذا النحو أن أستعمل أفهوم الكائن الأسمى وافتراضه في التأمل العقلي للعالم؟ نعم ولهذا، أصلًا، إنما طُرَح العقل هذه الفكرة كمبدأ. لكن، هل يمكنني إذن أن أنظر إلى الإنتظامات، التي تشبه الغايات، بمثابة أهداف قصدية باشتقاقها من الارادة الإلهية وإنَّ كان ذلك بالـطبع بتـوسُّط تدابـير خاصـة أقيمت لهذا الغـرض في العالم؟ نعم يمكنكُم ذلك أيضاً، لكن على شرط أن تكونوا لا مبالين سواء إن سمعتم أحدهم يقول إن الحكمة الإلهية قد نظّمت كل شيء على هذا النحو من أجل غاياتها العليا أو إنّ فكرة الحكمة الأسمى هي مبدأ تنظيمي في البحث عن الطبيعة ومبدأ لوحدتها السِّسْتامية والغائية بموجب قوانين الطبيعة الكليَّة حتى حيث لا نراها. أعني، إنه يجب أن يكون الأمر سيَّاناً تماماً لديكم، أن تقولوا حيث تلاحظون ذلك: إن الله قد أراده بحكمة على هذا النحو، أو إنَّ الطبيعـة قد نــظمته على هذا النحو بحكمة. ذلك أن أكبر وحدة سستامية وغائيَّة كان يبريد عقلكم أنَّ يُعطيها كأساس بوصفه مبدأ تنظيمياً لكل بحث عن الطبيعة كان بالضبط ما يخولكم أن تتخذوا كأساس، فكرةً عقل أسمى بمثابة شيَّم لمبدأ تنظيمي، وبقدر ما تجدون وفقاً لهـذا المبدأ من غـائيَّة في العـالم بقدر ما تلمَّسون تأكيـداً لمشروعيَّة فكـرتكم. لكنْ، بما أنَّ المبـدأ المذكـور، لم يكن يهدف إلَّا إلى البحث عن الوحدة الضرورية للطبيعة، وعن أكبر وحدة ممكنة، فإنَّنا ندين بالطبع بكل ما نصل إليـه إلى فكرة الكـائن الأسمى، إلَّا أنَّه لا يمكننـا، من دون أنْ نقع في تنــاقض مع أنفسنــا، أنْ نُهمل القوانـين الكليَّة للطبيعـة التي اتخذت الفكـرة وحدهـا كأسـاس لها، لكي ننـظر إلى غائيـة الطبيعة هذه كغائية عُرَضية وذات مصدر فوق فيزيائي. ذلك أننا لم نكن مخولين التسليم بكائن يتمتع بالصفات المذكورة فوق الطبيعة، بل فقط أن نتخذ فكرته كأساس كي ننظر، بالتمثيل مع التعينُ السّببي، إلى الظاهرات بوصفها مقترنة فيها بينها.

وعليه، فنحن نحولين أيضاً لا أن نفكر وحسب علّة العالم في الفكرة (التي من دونها لا يمكن أن نفكر شيئاً) وفقاً لألطف أشكال التشبيهية أعني ككائن ذي فاهمة، قادر على اللذة والألم، وذي رغبة وإرادة متناسبتين مع ذلك في الوقت عينه. . . إلخ . بل أن ننسب إليه أيضاً كمالاً لا متناهياً يتخطى بالتالي، بكثير، الكمال الذي يمكن أن تخولنا التسليم به المعرفة الأمبيرية لنظام العالم. ذلك أن القانون التنظمي للوحدة السستامية يريد أن ندرس الطبيعة كما لو أنّه يوجد، في كل مكان إلى ما لا نهاية، وحدة سستامية وغاثية في أكبر تنوع ممكن. إذ على الرغم من أننا لا نكتشف، ولن نبلغ إلا قليلاً من هذا الكمال في العالم، فإنه يعود إلى تشريع عقلنا مع ذلك أن يبحث عنه وأن يخمته في كل محل على البنة، أن نوجه فحصنا للطبيعة بموجب هذا المبدأ. لكن بموجب هذا التصور لفكرة خالق أسمى متخذة أن نوجه فحصنا للطبيعة بموجب هذا المبدأ. لكن بموجب هذا الكائن، بل فقط من فكرته، بل فكرته وحسب، وأني لذلك لا أشتق أصلاً أي شيء من هذا الكائن، بل فقط من فكرته،

أعني من طبيعة أشياء العالم وفقاً لمشل هذه الفكرة. وهكذا يبدو أنّ وعياً معيناً، وإن مبهماً، للاستعمال الحقيقي لأفهوم عقلنا هذا، قد ولّد الهوّة المتحفّظة والمتواضعة عند فلاسفة كل الأزمان الذين يتكلمون على حكمة الطبيعة وتدبيرها أو على الحكمة الالهية كما لوكانت تلك تعابير مترادفة. والذين يفضلون بالأحرى التعبير الأول طالما أنهم يهتمون بالعقل النظري وحده، فلأنه يُلطّف زعمنا إثبات أكثر مما يجوز لنا أن نفعل، ويعيد في الوقت نفسه العقل إلى حقله الخاص، الطبيعة.

وهكذا، فإن العقل المحض الذي كان يبدو، في البداية، أنه يعدنا بما لا يقل عن توسيع معارفنا إلى أبعد من كل حدود التجربة، لا يتضمن، إذا ما فهمناه جيداً، سوى مبادىء تنظيمية توصي بوحدة أكبر من تلك التي يبلغها الاستعال الأميري للفاهمة، بالطبع. إلاّ أنّها، بفعل أنها تبعد إلى هذه الدرجة الهدف الذي يحاول العقل أن يقترب منه، تحمل إلى أرفع درجة توافق هذا الاستعال مع نفسه بواسطة تلك الوحدة السستامية. وعلى العكس، إذا لم نفهم جيداً هذه المبادىء، واتخذناها كمبادىء إنشائية لمعارف مفارقة، فإنها ستولد عندئذ تراثياً برّاقاً إنما خادعاً، وقناعة وعَلىًا متخيّلًا، وستولد هذه بدورها تناقضات ومشاحنات دائمة.

* * *

كل معرفة بشرية تبدأ إذن بحدوس وتذهب منها إلى أفاهيم وتنتهي بأفكار. وعلى الرغم من أنّ لديها، بالنظر إلى كل من العناصر الثلاثة مصادر معرفية قبلية، يبدو أنها تنفر للوهلة الأولى من حدود كل تجربة، فإن نقداً مُنجزاً يقنعنا مع ذلك بأنّ كل عقل في استعماله النظري لا يمكنه أن يتخطى بهذه العناصر حقل التجربة الممكنة ذات مرة، وأنَّ القِصْدة الخاصة بهذه القدرة المعرفية العليا هي أن لا تستخدم كل المناهج ومبادئها إلّا كي تتابع الطبيعـة وصولًا إلى أكــثر ما لديها جوَّانية وفقاً لكل المبادىء الممكنة للوحدة التي أهمها مبدأ وحدَّة الغايات، إنحا من دون أن تخرج عن حدودها التي لا يوجد خارجها بالنسبة إلينا سوى مكان فارغ. وصحيح أنَّ الفحص النقدي لكل القضايا التي يمكن أن توسّع معرفتنا إلى أبعد من التجربة المتحققة قد أقنعنا كفاية، في التحليلات الترسندالية، أمَّها لا يمكن أن تؤدِّي بنا إلى شيء أكثر من التجربة الممكنة؛ وأنَّه لـو لم نُبدِ حدراً حتى من أوضح النظريات التجريدية أو العامة، ولـو لمْ تُغْرنـا تلك الرؤى الجـذابة والمتحذلقة برفض قوة التجربة، لأمكننا بالتأكيد أن نعفي أنفسنا من تحمّل عناء الإستماع إلى كـل الشهود الدَّيالكتيكيّين الدّين كان يستدعيهم العقل المفارِّق لتدعيم دعاويه، لأنَّنـا كنا نعلم سلفـاً وبيقين تام أنَّ كل ادَّعاءاتـه قد تكـون تنطلق من قصـد شريف، هذا صحيح، إلَّا أنها يجب أن تكون باطلة كليًّا؛ لأن الأمر يدور هنا على معرفةٍ لا يمكن لأيّ إنسان أنْ يحصَّلها يوماً. لكن، بما أنه لا انتهاء للقول إنْ لم نصل إلى السبب الحقيقيّ للترائي الذي يمكن أن يُخدع أعقل العقلاء، وبما أنَّ حلَّ كلُّ معرفتنا المفارقة إلى عناصرها (كدراسة لطبيعتنـا الباطنـة) له في ذاتـه قيمة غـير يسيرة، بل هو بالأحرى واجب على كلّ فيلسوف، فإنه لم يكن من الضروري وحسب أن نبحث

تفصيلياً عن كلّ عمل العقل الإعتباري هذا وأيًّا كان بطلانه، وحتى مصادره الأولى، بل أيضاً، وبما أنّ الظاهر الديالكتيكي هنا ليس خادعاً وحسب من حيث الحكم، بـل هو أيضاً، من حيث الغرض الذي نعلقه على الحكم، جذاب بقدر ما هو طبيعي، وأنه سيظل كذلك لكل زمن قادم، فإنه كان من الحكمة، أن نحرّر بشكل تفصيلي كل وقائع هـذه الدعوة ونحفظها في سجلات العقل البشري، إنّ صح القول، كي نحترز في المستقبل من أغلاط مماثلة.

II تعليم المناهج الترسندالي

عندما أنظر إلى مجمل كل معرفة المقل المحض والنظري بوصفها بنياناً لدينا على الأقل فكرته فينا، يمكني أنْ أقول: إنّنا في تعليم العناصر الترسندالي قد قدّرنا المواد وعيّنا لأي بُنيان هي معدة، وبأيّ إرتفاع وأيّ صلابة. وقد تبيّنم، وعلى الرغم من أنّنا كنّا نفكّر ببُرج يجب أنْ يرتفع حتى السياء، أنّ مؤونة المواد تكفي ولا شكّ، إنما فقط من أجل بيت للسكن، يتسع أو يكاد لأشغالنا في حقل التجربة، ويرتفع أو يكاد إلى ما يمكننا أنْ نضمّه بنظرة. وهكذا كان على ذلك المشروع الجريء أنْ يفشل من جرّاء نقص في المواد، وحتى من دون أن نأخذ بالحسبان إختلاط الألسنةالتي كانت ستقسم حتماً العاملين على الخطّة التي يجب اتباعها، وتؤدي إلى بعثرتهم في كلّ مكان في العالم كي يَبْني كلّ منهم لنفسه على جدّة، وحسب مشيئته. أما الآن، فالمسألة ليست بالنسبة إلينا مسألة مواد بقدر ما هي مسألة خطة؛ إذْ بما أنّه، وعلى الرغم من كوننا قد نُبّهنا إلى أنْ بنجازف بمشروع اعتباطي وعشوائي يمكن أن يتخطّى كل مصادرنا، لا يمكننا مع ذلك أنْ نتخلّى عن بناء مسكن ثابت، فإنه يلزمنا أن نضع خطّة البناء بالنظر إلى مؤونة المواد المعطاة لنا، نتخلّى عن بناء مسكن ثابت، فإنه يلزمنا أن نضع خطّة البناء بالنظر إلى مؤونة المواد المعطاة لنا، والمناسبة في الوقت نفسه لحاجاتنا.

أفهم اذن بتعليم المناهج الترسندالي تعيين الشروط الصورية لسستام تمام للعقل المحض. وفي هذا الصدد، سيكون علينا أن نهتم بانضباط، وبه وقانون، وبمعاريات، وأخيراً بتاريخ للعقل المحض؛ وسننفذ بقصد ترسندالي، ما يُحاوَل في المدارس تحت اسم المنطق العملي، بالنظر الى استعال الفاهمة بعامة، انما الذي يُنفذ بشكل سيء جداً، لأن المنطق العام إذ لا ينحصر بأي نوع خاص من معرفة الفاهمة (ومثلاً بالمعرفة المحضة) ولا بأي موضوع خاص، لا يمكنه أن يفعل من دون أن يستعير المعارف من علوم أخرى، اكثر من أن يعرض العناوين لمناهج ممكنة، والتعابير التقنية التي تستخدم بالنظر إلى ما هناك من سستامي في كل أصناف العلوم، والتي تخبر سلفاً الطالب الناشيء بالاسهاء التي لن يتعلم معرفة دلالتها واستعالها إلا فيها بعد.

الباب الأول انضباط العقل المحض

ليس للاحكام السالبة، لا من حيث الصورة المنطقية وحسب، بل أيضاً من حيث المضمون، أيَّ قيمة خاصَّة بالنسبة إلى رغبة المعرفة التي للبشر. بل يُنظر إليها حقاً كعدوة غيورة من نزوعنا إلى التوسع في المعرفة بلا توقف، حتى لتكاد تكون بحاجة إلى مرافعة، بل بالأحرى إلى أن تُزوَّد بتوصية وشفاعة، كي يسمح بها فقط.

ويمكننا بالطبع، أن نُعبِّر منطقياً بشكل سالب عن كل القضايا التي نريد، إلا أنه بالنسبة إلى مضمون معرفتنا بعامة، أي لمعرفة ما إذا كان حُكم ما يوسّعها أم يحصرها، لا عمل للقضايا السالبة سوى منع الغلط. وعليه، فإن القضايا السالبة التي يجب أن نحترز بها من معرفة خاطئة، ستكون فارغة تماماً حيث لا مجال لأيّ غلط ممكن، مع بقائها صحيحة تماماً، وستكون غالباً مضحكة لأنها لن تكون مطابقة لغايتها. مثلها مثل عبارة ذلك البلاغي: لم يكن يمكن للاسكندر أن يُحرز الانتصارات من دون جيش.

لكن، حيث تكون حدود معرفتنا ضيقة جداً، ويكون الدافع إلى الحكم كبيراً، والتراثي الماثل خادعاً جداً، والضرر الناتج عن الغلط كبيراً، يكون السالب، في التعليم الذي لا يصلح إلا ليقينا من الغلط، ذا أهمية أكثر بكثير من ألف درس موجب يمكن أن نكتسب به زيادة في معرفتنا. والإرضام الذي يضيَّق على الميل العنيد إلى الإنحراف عن بعض القواعد، وينتهي باقتلاعه، يسمَّى الضباطاً. ويختلف الإنضباط عن الثقافة التي يجب أن ترودنا بمقدرة وحسب، من دون أن تلغي بالمقابل مقدرة أخرى قائمة، فهو لا يقدم إذن، بالنظر إلى تنمية الموهبة التي هي بحد ذاتها نروع يجب أن يتمظهر، سوى إسهام سالب(1)، في حين أن الثقافة والتعليم هي بحد ذاتها نروع يجب أن يتمظهر، سوى إسهام سالب(1)، في حين أن الثقافة والتعليم

⁽¹⁾ أعلم جيداً أن العدادة في لغمة المدارس هي استخدام لفظ "Disziplin كممرادف للتثقيف =

يسهمان إسهاماً ايجابياً فيها.

ويوافق كلّ واحد بسهولة على أن المزاج والمواهب التي تسمح لنفسها بحركة حرّة وغير عدودة (كالمخيّلة والذكاء) تحتاج إلى انضباط في وجهات مختلفة. لكن، أنْ يحتاج العقل المذي الله يعود إمّلاء الإنضباط على كل الميول الأخرى، أنْ يحتاج هو نفسه إلى انضباط، فذاك ما يبدو غريباً ولا شك. وبالفعل، لقد أفلت حتى الآن من مثل هذا الإذلال، لأنه لم يكن لأحد بعد، إذْ يرى بالضبط إلى وقاره ومركزه المدعم، أن يتهمه بسهولة بلعبة خرقاء تحلّ فيها التخيّلات علّ الأفاهيم والأسهاء محلّ الأشهاء.

لسنا بحاجة إلى أيّ نقد للعقل في استعاله الأميري، لأنّ مبادئه خاضعة هناك دائماً لمحك التجربة؛ كذلك لسنا بحاجة أيضاً إلى أيّ نقد في الرياضة، حيث يجب على أفاهيم العقل أن تقرُل بلا توسَّط عياناً في الحدس المحض، بحيث ينكشف فوراً كلّ ما هو اعتباطي ومن دون أساس. لكن حيث لا يَرى العقل جيداً سِكّته في غياب الحدس الاميري والمحض، عنيتُ في استعاله الترسندالي تبعاً لمجرد أفاهيم، تراه يحتاج إلى إنضباط يلجم نزوعه إلى التوسع إلى ما بعد الحدود الضيقة للتجربة الممكنة، ويحفظه من الإنحراف والغلط، حاجة ماسة إلى درجة أنّ كلّ فلسفة العقل المحض تنشغل فقط بهذه الفائدة السالبة. ويمكن تلافي الأغلاط الخاصة بالرقابة، وأسبابها بالنقد. لكن حيث نصادف، كيا في العقل المحض، سِسْتاماً كاملاً من الأوهام والأضاليل المترابطة جيداً والموحدة تحت مبادىء مشتركة، يبدو من الضروري أن يقام تشريع خاص جداً، إنما سالب، يُنشىء تحت إسم الإنضباط، وانطلاقاً من طبيعة العقل وموضوعات خاص جداً، إنما سالب، يُنشىء تحت إسم الإنضباط، وانطلاقاً من طبيعة العقل وموضوعات في وجهه، بل على العكس، ينكشف على الفور، على الرغم من كل الأسباب التي يتذرع بها.

لكن، يجب أنْ نلاحظ جيداً أنني، في هذا الجزء الثاني من النقد الترسندالي، لا أوجّه انضباط العقل على المضمون، بل فقط على منهج المعرفة بالعقل المحض. وقد نُفُذت المهمة الأولى في تعيين العناصر. إلا أن استعمال العقل أياً كان الموضوع الذي يمكن أن يُطبق عليه هو من الشبه بنفسه ومن التميّز معاً، من كل استعمال آخر من حيث يجب أن يكون ترسندالياً، إلى درجة أنه، من دون التحذيرات التي يطلقها التعليم السالب الذي يعلّمه انضباط أقيم خصيّصاً لهذا الغرض، ليس من الممكن تجنّب الأغلاط التي يجب أن تتولد بالضرورة عن سوء الإقتداء بتلك المناهج التي، وإنّ كانت تصلح للعقل في مجال آخر، إلاّ أنّا لا تلائمه هنا.

⁼ لكن هنـاك حالات كثيرة يعني بها التعبـير الأول، التأديب، ويتميّنز بعناية عن التعبير الثـاني التعليم، وتتطلّب طبيعة الأشياء نفسها أن نحتفظ تبعاً لهذا التمييز بالعبـارات الملائمة وحدهـا. ونتمنّى أن لا يسمح أحد قط لنفسه استعهال هذا اللفظ بمعنى آخر غير المعنى السليي.

^(*) يعني: انضباط، وأيصاً: فن من فنون الاختصاص. (م.و).

الفصل الأول

انضباط العقل المحض في الاستعمال الدغمائي

تقدم الرياضة أسطع مثل للعقل المحض الذي ينجح بالتوسع من تلقائه ومن دون مساعدة التجربة. والأمثلة مُعْدِية، وبخاصة لهذه القدرة التي تفاخر طبيعيًا بأنّ لها في حالات أخرى نفس الحظ الذي أصابها في هذه الحالة الخاصة. وعليه، يأمل العقل أن يتمكن من التوسع في استعماله الترسندالي بنفس الحظ والتعمق الذي توصل اليه في استعماله الرياضي، وبخاصة إنْ طَبّق في هذا الاستعمال ذلك المنهج الذي كان في الاستعمال الرياضي ذا فائدة بيّنة. يهمّنا اذن كثيراً أن نعرف هل المنهج الذي يؤدي إلى اليقين الضروري، والذي في هذا العلم الأخير يسمى رياضياً، هو المنهج الذي يصلح للبحث عن ذلك اليقين نفسه في الفلسفة والذي يجب أن يسمى هنا معمله المنابع.

والمعرفة الفلسفية هي معرفة عقلية بناءً على أفاهيم، أما الرياضة فبناءً على بناء الأفاهيم. لكنّ بناء أفهوم يعني: عرض هذا الأفهوم في حدس يتناسب معه قبلياً. يتطلب بناء الأفهوم اذن حدساً غير أمبيري، ويكون بالتالي بما هو حدس موضوعاً مفرداً؛ لكنّ ذلك لا يقلّل من تعبيره، بوصفه بناءً لأفهوم (لتصور كليّ)، عن مصداقية كليّة في التصور بالنسبة إلى كل الحدوس الممكنة المنتمية إلى الأفهوم افسه. فأنا أبني مثلثاً بتصور الموضوع المتناسب مع هذا الأفهوم إمّا بمجرّد المخيلة في الحدس المحض، وإمّا وفقاً لهذا الأخير على المورق في الحدس الأمبيري؛ لكنّ، في الحالتين، بشكل قبلي تماماً من دون أن أستعير نموذجاً من أيّ تجربة. والشكل المفرد المرسوم هنا هذا الحدس الأمبيري لا تنظر قط إلّا إلى فعل بناء الأفهوم الذي لا يُبالي البتة بكثير من هذا الحدس الأمبيري لا تنظر قط إلّا إلى فعل بناء الأفهوم الذي لا يُبالي البتة بكثير من التعينات، كتعينات الحجم والأضلاع والزوايا وفيه نُهمل هذه الفروقات التي لا تغير شيئاً في أفهوم المثلّث.

فالمعرفة الفلسفية تـرى اذن الى الخاص في العـام وحسب، والمعرفة الريـاضية الى العـام في الخاص وحتى في المفرد، لكنْ أيضاً قبلياً وبواسطة العقل بحيث إنّه كها يتعين المفرد وفقاً لشروط كليّة معينة للبنـاء كذلـك يجب أن يُفكّر مـوضوع الأفهـوم الذي يتنـاسب معه هـذا المفرد كشيْم وحسب، بوصفه متعيناً تعيناً كلياً.

ففي هذه الصورة إذنْ، يقوم الاختلاف الماهويّ بين هذين الضربينْ من المعارف العقلية ولا يستند إلى الفرق في مادتها أو موضوعاتها. واولئك الذين ظنوا أنهم يميزون الفلسفة من الرياضة بالقول، إن موضوع الأولى هو فقط الكيف، في حين أن موضوع الثانية هو الكم وحسب، قد حسبوا النتيجة بمثابة سبب. فصورة المعرفة الرياضية هي السبب الذي يجعل انه يمكن لهذه

المعرفة أن تطال كميات وحسب. لأنّ الأفهوم عن الكميّات هو الوحيد الذي يسمح ببنائه أي بعرضه قبلياً في الحدس. وعلى العكس لا تسمح الكيفيات بعرضها في أي حدس سوى الحدس الامهيري. ولا يمكن لأي معرفة عقلية بها أن تكون عمكنة بأفاهيم. ولا يمكن لأحد أن يستمد حدساً مناسباً لأفهوم الواقع إلا من التجربة، ولا يمكن أن نشارك فيه قط ذاتياً وقبلياً، أي قبل الوعي الأمهيري به. ويمكن أن نَصْنَع من الشيء المخروطي موضوع حدس من دون أي مساعدة أمبيرية، وفقاً للأفهوم وحسب، إلا أنّ لون هذا المخروط بجب أن يُعطى سلفاً في تجربة من التجربة، وهكذا دواليك. غير أنّ الفلسفة تهتم بالكميّات شانها شأن الرياضة، مثال اهتهاها المتجربة، وهكذا دواليك. غير أنّ الفلسفة تهتم بالكميّات شانها شأن الرياضة، مثال اهتهاها نابلجملة واللاتناهي. . . إلخ وتهتم الرياضة أيضاً بالفرق بين الخطوط والمساحات بوصفها أمكنة ذات كيفيّات غتلفة، وباتصال المسافة بوصفها كيّفاً لها. لكن، على الرغم من أن للاثنتين الرياضي. وفي حين يقتصر الأول على مجرد أفاهيم كلية، لا يمكن للثاني أن يفعل شيئاً مع جرد الوياضي. وفي حين يقتصر الأول على مجرد أفاهيم كلية، لا يمكن للثاني أن يفعل شيئاً مع جرد فقط في حدس قدّمة قبلياً، أعني بناه، وحيث يجب أن يُطبَّق ما ينتج عن الشروط الكلية للبناء فقط في حدس قدّمة قبلياً، أعني بناه، وحيث يجب أن يُطبَّق ما ينتج عن الشروط الكلية للبناء بطريقة كلية أيضاً على موضوع الأفهوم المبنى.

فلو أعطينا الفيلسوف أفهوم مثلث، وتركناه ليجد على طريقته ماذا يمكن أن تكون العلاقة بين مجموع زواياه والزاوية القائمة، وليس لديه سوى افهوم عن شكل محصور بين ثلاثة خطوط، وفي هذا الشكل، أفهوم عن عددٍ مساوٍ من الزوايا، لكان عليه أن يفكّر كثيراً وقدر ما يشاء حول هذا الأفهوم من دون أن يستخرج شيئاً جديداً منه يمكنه أن يُحلّل ويوضّع أفهوم الخطّ المستقيم أو الأفهوم عن الزاوية أو أفهوم العدد ((ثلاثة))، لكن لا يمكنه أن يصل إلى خصائص جديدة غير موجودة بالمرّة في هذه الأفاهيم. لكنْ، لو أخذ الهندسيّ هذه المسألة على عاتقه، لبدأ على الفور ببناء مثلث. ولكان، لأنه يعلم أن زاويتين قائمتين مجتمعتين تساويان بالضبط قدر ما تساوي كل الزوايا المتلاحِقة التي يمكن أن ترسم انطلاقاً من نقطة على خط مستقيم، لكان مدد ضِلْعاً من الزوايا المتلاحِقة التي يمكن أن ترسم انطلاقاً من نقطة على خط مستقيم، لكان مد ضِلْعاً من الخارجية بحده خطاً موازياً للضلع المقابل من المثلث، ولكان رأى أنه يتولد عن ذلك زاوية خارجية ملاصقة مساوية لزاوية داخلية . . . إلخ . ولكان وصل جهذا الشكل بسلسلة من الإستدلالات، ملاصقة مساوية لزاوية داخلية . . . إلخ . ولكان وصل جهذا الشكل بسلسلة من الإستدلالات، مؤجّهه الحدس دائهاً، إلى حلَّ للمسألة بينِ تماماً وكليّ معاً .

إلا أن الرياضة لا تبني كموماً (quanta) وحسب كها في الهندسة، بل تبني أيضاً مجرد كميّات (quantitatem) كها هو الحال في الجبر حيث تُهمل كلياً قِوام الموضوع الذي يجب أنْ يفكّر وفقاً للنل هذا الأفهوم الكميّ. وهي تختار عندها علامة معيّنة لكلّ أفعال بناء الكميات بعامة (للأعداد)، كعلامات الجمع والطرح... إلخ، واستخراج الجذور؛ وبعد أن تبدل الى الأفهوم الكلي للكميات بحسب العلاقات المختلفة تصور في الحدس وفقاً لبعض القواعد العامّة كل عملية يولّدها الكم أو يحولها. وعندما يجب أن تنقسم كمية بأخرى، يمزج الجبر صفات

الاثنتين وفقاً للصورة التي تعني التقسيم. . . إلخ. ويصل هكذا بـواسطة بناء رمزي، مثلها تصل الهندسة وفقاً لبناء تبياني أو هندسي (للمـوضوعـات نفسها) حيث لا يمكن للمعرفة السياقية أن تصل قط بواسطة مجرد أفاهيم.

فهاهو يا ترى سبب هذه الأوضاع المتنوعة التي يوجد فيها صانعا العقل هذان، إذ يتبع واحدهما طريقة وفقاً لأفاهيم ويتبعها الآخر وفقاً للحدوس التي يعرضها قبلياً بما يوافق الافاهيم؟ والسبب واضح حسب التعاليم الترسندالية المعروضة أعلاه. فلا يدور الأمر هنا على قضايا تحليلة يمكن أن تُولَّد بمجرد تحليل الأفاهيم (حيث كان الفيلسوف سيتغلب على خصمه ولا شك) بل على قضايا تأليفية، وفي الحقيقة على تلك التي يجب أن تُعرف قبلياً. ذلك أنه يجب علي لا أن أرى إلى ما أفكرة حقاً في أفهومي عن المثلث (لأن هذا ليس سوى بحرد تعريف) بل يجب علي بالأحرى أن أخرج منه نحوخصائص لا توجد في هذا الأفهوم مع أنها تنتمي إليه. والحال إن المحض. في الحالة الأولى (بقياس زوايا المثلث) لن يكون لدي سوى قضية أمْپيرية لا تتضمن أي المحض. في الحالة الأولى (بقياس زوايا المثلث) لن يكون لدي سوى قضية أمْپيرية لا تتضمن أي كلية ولا بالأحرى أي ضرورة، والكلام لا يدور على مثل هذه القضايا. أما الطريقة الثانية فهي البناء الرياضي، أعني البناء المنسدسي الذي به أضيف، في حدس محض كها في حدس أميري، المتنوع الذي ينتمي إلى شَيْم مُثلث بعامة، وبالتالي إلى أفهومه الذي به يجب أن تُبنى بالتأكيد قضايا تأليفية كلية.

فأنا أتفلسف عبثاً حول المثلّث اذن؛ أعني إني أفكر فيه سياقيّاً من دون أن أخطو بذلك أيّ خطوة أبعد من مجرد التعريف الذي كان من الصحيح، مع ذلك، أنْ أبداً به. وهناك بالطبع تأليف ترسندالي بناءً على مجرد أفاهيم، لا ينجع بالمقابل الا بالنسبة للفيلسوف، إلا أنه لا يخصّ قطّ سوى شيء بعامة بموجب شروط معيّنة أياً كانت الشروط التي يخضع لها الإدراك من أجل أن ينتمي إلى تجربة ممكنة. والحال، إن السؤال في المسائل الرياضية لا يدور على هذا قط، ولا على الوجود بعامة، بل على خصائص الموضوعات في ذاتها، فقط من حيث تكون بأفهومها.

وقد حاولنا بالمثل المذكور أن نُبين فقط كم هو كبير الفرق بين استعمال العقل السياقي وفقاً لأفاهيم واستعمال الحدسي ببناء الأفاهيم. والحال إنّنا نسأل بشكل طبيعي عن السبب المذي يجعل استعمال العقمل المزدوج همذا ضرورياً، وعن الشروط التي يمكن بموجبها أن نعرف همل الاستعمال الاول وحده هو القائم أم الثاني أيضاً.

كل معرفتنا هي، في النهاية، على صلة بحدوس ممكنة: لأنه بهذه وحدها إنما يُعطى موضوع. والحال إن الأفهوم القبلي (الأفهوم غير الأمپري) إما أنْ يتضمن سلفاً في ذاته حدساً عضاً وعندها يمكنه أن يُبني، وإمّا أنْ لا يتضمن سوى التأليف لحدوس ممكنة غير معطاة قبلياً، وعندها يمكننا بواسطته أن نحكم تأليفياً وقبلياً حقاً، إلا أننا نحكم فقط سياقياً وفقاً لأفاهيم وليس البتة حدسياً، ببناء الأفهوم.

والحال إنه لا يوجد، من بين كل الحدوس، أيّ حدس معطى قبلياً إنْ لم يكن مجرد صورة للظاهرات مكاناً وزماناً، ويمكن لأفهوم عنها بما هي كمّ، أن يُعرض قبلياً في الحدس، أعني أن يُبنى إما مع كَيْفها(هَيْئتها) وإمّا فقط مع كميّتها (مجرد تأليف المتنوع المتجانس) من خلال العدد. إلا أنّ مادة الظاهرات التي بها نُعطى الأشياء في المكان والزمان لا يمكن أن تُتصور إلا في الإدراك، وبالتالي بعدياً. والأفهوم الوحيد الذي يصور قبلياً هذا المضمون الامهيري للظاهرات هو أفهوم الشيء بعامة، والمعرفة التأليفية التي لدينا عنه قبلياً لا يمكن أن تزودنا بأكثر من مجرد قاعدة لتأليف ما يمكن أن يعطيه الإدراك بعدياً، لكن لا بحدس موضوع واقعي البتة، لأن هذا الحدس يجب أن يكون أمهيرياً بالضرورة.

والقضايا التأليفية عن الاشياء بعامة التي لا يمكن لحدسها أنْ يُعطى قطّ قبلياً هي ترسندالية. وعليه، لا يمكن للقضايا الترسندالية أنْ تُعطى قطّ ببناء الأفاهيم بل فقط وفقاً لأفاهيم قبلية، وهي تتضمن مجرد قاعدة يجب أن نبحث بموجبها أميرياً عن وحدة تأليفية معينّة بما لا يمكن أن يتصور حدسياً على نحو قبلي (بالادراكات). إلا أنه لا يمكنها في أي حالة على الاطلاق أن تعرض قبلياً أفهوماً من أفاهيمها، بل يمكنها على العكس أن تعرضه بعدياً فقط بواسطة التجربة التي هي عمدة بدءا بموجب تلك المبادىء التأليفية.

فإن شئنا أ. بحاكم تأليفياً أفهوماً، فيجب أن نخرج من هذا الأفهوم، وفي الحقيقة نحو الحدس الذي به يُعطى. إذ لو إكتفينا بماهو متضمَّن في الافهوم، فسيكون الحكم تحليلياً وحسب، ولن يكون سوى إيضاح للتفكير وفقاً لما هو متضمَّن فيه حقاً. لكن، يمكنني أن أذهب من الأفهوم إلى الحدس المحض أو إلى الحدس الاميري الذي يتناسب معه من أجل أن أرى إليه عيناً وأن أتعرف قبلياً أو بعدياً إلى ما يلائم موضوعه. وفي الحالة الأولى، لدينا المعرفة العقلية الرياضية ببناء الأفهوم؛ وفي الثانية، مجرد معرفة أمهيرية (آلية) لا يمكن أن تُعطي قط قضايا ضرورية ويقينية. وهكذا يمكنني أن أحلل أفهومي الامهيري عن الذهب من دون أن أربح شيئاً بذلك أكثر من القدرة على تعداد كل ما أفكره تحت هذا اللفظ؛ وذلك يؤدّي ولا شك إلى تحسين منطقي لمعرفتي. لكنني لا أربح بذلك أيّ إضافة أو زيادة. لكن، لو أخذت المادة التي تمثّل تحت هذا الإسم، وأضفت إليها ادراكات تزودني بمعارف تأليفية مختلفة انما أميرية، ولو بنيتُ الافهوم الرسندالي عن واقع وجوهر وملكة. . . إلخ . فإنه لا يعني لا حدساً لكن، عندما يكون الأفهوم الترسندالي عن واقع وجوهر وملكة . . إلخ . فإنه لا يعني لا حدساً منهياً إلى الحدوس الامهيرية (التي لا يمكن بالتالي أن تعطى قبلياً)؛ وبما أن التأليف لا يمكن أن يصل قبلياً إلى الحدوس الامهيرية (التي لا يمكن بالتالي أن تعطى أي قضية تأليفية عينة المكنة. فالقضية الترسندالية قبلية تأليفية ما أن التأليف لا يمكن أن يصل قبلياً إلى الحدوس الأمهيرية الممكنة. فإنه أله أيضاً لا يولد

⁽¹⁾ بــواسطة أفهــوم السبب أخرج حقــاً من الأفهوم الأمْهــيري عن حدس مــا (حيث يحصل شيء) انمــا من دون التوصل إلى الحدس الذي يعرض عياناً أفهوم السبب، بل بالانطلاق من شروط الزمان بعامة التي يمكن أن توجد في التجربة وفقاً لأفهوم السبب. فــأنا أتــوسل اذن وفقــاً لأفاهيم وحسب، ولا يمكن أن أتــوسل ببنــاء ==

هي اذن معرفة تأليفية للعقل بموجب مجرد أفاهيم، وبالتالي معرفة سياقية، لأنّ بها فقط إنما تكون كل وحدة تأليفية للمعرفة الامپيرية ممكنة، إلاّ أن أيّ حدس لا يُعطى من خلالها قبْلياً.

هناك إذن، إستعمالان للعقل، مختلفان جداً من حيث المسار على الرغم من أنهما يشتركان في كليَّة المعرفة وتولدها القبلي. وذلك لأن في الظاهرة، من حيث هي ما به نُعطى كل الموضوعات، عنصرين هما: صورة الحدس (المكان والـزمان) التي يمكن أن تُعـرَف وتتعينُ تمــاماً وقبليــاً، والمادة (الفيزيائي) أو المضمون الذي يدل على ما يُصادف في المكان والزمان، وما يتضمن بالتالي وجــوداً ويتناسب مع الاحساس. وبالنظر إلى هذا الفيزيائي الذي لا يعطى بطريقةمتعينة إلا أمهيريـاً، لا يمكن أن يكون لدينـا قبلياً سـوى أفاهيم غـير متعينة عن تـأليف الاحساسـات الممكنة من حيث تنتمي إلى وحدة الأبصار (في تجربة ممكنـة). أمَّا بـالنظر إلى تلك الصــورة، فإنــه يمكننا أن نعـينُ قبلياً أفاهيمنا في الحدس، وأن نخلق، بتأليف وحيد الشكل، الموضوعات نفسها في المكان وفي الزمان من حيث هي مجرد كميات. والاستعمال الأول يدعى الاستعمال العقلي وفقاً لأفاهيم لأنه لا يمكننا فيه أن نفعل شيئاً أكثر من أن نضع ظاهـراته تحت أفـاهيم وفقاً لمضمـونها الواقعي، وهي ظـاهرات لا يمكن أن تتعينُ إلا أمهيرياً، أعني بعدياً (انماوفقاً لتلك الافاهيم بـوصفها قـواعد تـاليّف أمهيري). أما الثاني فهو استعمال العقل ببناء الأفاهيم، لأن هذه الأفاهيم التي تعود سلفاً إلى حدس قبلي يمكن لها أيضاً لهذا السبب بالضبط أن تُعطى بتعين في الحدس المحض، قبلياً ومن دون أي ((كمّ)) أو إلى أي حـدّ هو ((كمّ))، وهـل يجب أن نتصور فيه وجوداً أو نقصـاً، وإلى أي حـدّ يشكل هذا (الذي يملأ المكان أو الزمان) أَسَّأَ أَوَّلًا أو مجـرد تعينٌ، وهـل لوجـوده صلة بشيء آخر بوصفه سبباً أو مسبّباً، وأخيراً هل هو منعزل من حيث الوجود أم تُراه في تبعيّة متبادلة مع أشياء أُخرى؛ وفحص إمكان هــذا الوجـود وواقعه وضرورتــه أو اضــدادهــا، ينتمي كلَّه إلى المعـرفــة العقلية، بناءً على أفاهيم، التي تسمى فلسفية. لكنّ تعيين حدس في المكان (الهيئة) قبلياً وتقسيم الزمان (المدة) أو فقط معرفة ما لتأليف شيءٍ واحدٍ بعينه في الزمـان والمكان من كـليّ، ومعرفـة ما يتولُّد عن ذلك من كميَّة حدس بعامة (العدد)، هـو ذاك العمل العقبلي، ببناء الأفـاهيم، الذي يدعى رياضياً.

ويؤدي بنا النجاح الذي يحرزه العقل، بواسطة الرياضة، بشكل طبيعي كليًا إلى أن ندّعي أن منهجه، إنْ لم يكن علمه ذاك نفسه، سينجح أيضاً خارج حقل الكمّ. ذلك أننا نراه يحيل كل أفاهيمه إلى حدوس يمكن أن يعطيها قبلياً ويجعل من نفسه بذلك سيّداً للطبيعة إن صح القول، في حين أن الفلسفة المحضة مع أفاهيمها السياقية تهيم في الطبيعة مبدِّدة شروة كبيرة من دون أن يمكنها أن تجعل واقع هذه الأفاهيم حدسياً قبلياً، فتجعلها قابلة للتصديق. بل نسرى أنّ الاساتذة في هذا الفن لم يفقدوا الثقة مرة بأنفسهم، وأن العامّة لم تتوقّف عن وضع آمالها

الأفاهيم، لأن الأفهرم هو قاعدة لتأليف الادراكات التي ليست حدوساً محضة ولا يمكنها بالتالي أن تعطى قبلياً.

العراض في مهارتهم شرط أن يبدأوا العمل. لكنْ، لما كانوا قد بدأوا بالكاد بالتفلسف على رياضتهم (وهي مهمة صعبة)، فإن الفرق النوعي القائم بين استعمائي العقل لم يخطر لهم ببال قط. وهم يتخذون القواعد العامية المستعملة أميريا، والتي يستمدّونها من عقلهم العاميّ، عثابة مسلّمات. ولا يُهمّهم قطّ من أين يمكن أن تأتيهم أفاهيم المكان والزمان التي ينشغلون بها (بوصفها الكموم الموحيدة الأصلية) بل يبدو لهم من غير المجدي التعمق في أصل الأفاهيم الفاهمية المحضة والبحث بذلك أيضاً عن ماصدقها ومصداقيتها، فهم يكتفون باستعمالها. وهم بذلك يتصرفون بصواب كليّ شرط أنْ لا يتخطّوا الحدود المرسومة لهم، أعني حدود الطبيعة، لأنهم سينزلقون من دون أن يدروا الى خارج الحساسية، على الأرض غير الموثوقة للأفاهيم المحضة، بل الترسندالية حيث لا يسمح لهم الأساس أن يقفوا ولا أن يسبحوا (مهوات أي أثر لها، في حين أن دربهم في وحيث لا يمكن أن نخطو سوى خطى هائمة لا يحفظ الزمان أي أثر لها، في حين أن دربهم في الرياضة تشكل شارعاً عريضاً يكن لآخر الأجيال القادمة أن يتبعه بثقة.

وبما أننا كنا قد التزمنا بأن نعين بدقة ويقين حدود العقل المحض في استعاله الترسندالي لكن، بما أن هذا النوع من التطّلع له في ذاته خاصية أنه على الرغم من أكثر التحذيرات إلحاحاً وأوضحها، يظل أبداً ينخذع، قبل أن يتخلى نهائياً عن خطته، بأمل الوصول إلى ما وراء حدود التجربة، إلى بلاد العقل الجذابة، فإنه من الضروري أن نقذف بهذا الأمل الغريب في عرض البحر، وأن نُظهِر أن تطبيق المنهج الرياضي في هذا النوع من المعارف لا يمكن أن يزودنا بأي نفع، اللهم إلا بذلك الذي يكشف بوضوح عن اخطائه الخاصة. وأن الهندسة والفلسفة شيئان غتلفان كليًا وإن كانتا تتعاونان في علم الطبيعة، وأن طرائق الواحدة لا يمكن بالتالي أن تقلّد قط في الأخرى.

تستند متانة الرياضة الى التعريفات والمسلمات والبراهين. سأكتفي اذن بأنْ أُظهر أنّ أيّاً من هذه العناصر بالمعنى الذي يتخذه فيه الرياضي لا يمكن أن تُعطيه الفلسفة ولا أن تقلده، وأن المندسيّ باتباعه منهجه في الفلسفة، لن يبني سوى قصور من ورق وأن الفلسفة بتطبيقها منهجها في ميدان الرياضة، لا يمكن أن تفعل سوى الهذر. يبقى أنّ للفلسفة دوراً لتلعبه في الرياضة: فهي تعرّفنا بحدودها؛ ولا يمكن للرياضي نفسه عندما لا تكون موهبته منحدّة في الطبيعة ومقصورة في نطاقها، أن يرفض تحذيرات الفلسفة أو يترفع عنها.

1. في التعريفات: التعريف، كما يشير اللفظ نفسه، يجب أن لا يعني أصلًا سوى عرض الأفهوم المفصّل لشيء عرْضاً أصلياً ضمن حدوده (١). وحسب هذه المستلزمات لا يمكن للأفهوم الأمهيري قط أن يُعرَّف بل فقط أن يوضّح. إذْ لمّا كان لدينا فيه بعض العلائم عن نوع معين من

^(*) الأرص غير ثابتة والمياه لا تصلح للإبحار.

⁽¹⁾ التفصيل يُشني الوضوح والعلائم الكافية؛ والحمدود تَشي الدقّة بحيث لا يبقى من علائم أكثر مما يلزم للأفهوم المفصّل؛ وأصلياً تعني أن هذا التعيين للحدود ليس مشتقاً من محل آخر وأمه بالتالي ليس بحاجة إلى دليل، لأن ذلك سيجعل التعريف المزعوم عاجزاً عن تصدَّر لائحة كلَّ الأحكام حول المرضوع.

موضوعات الحدس، لم يكن بإمكاننا أن نتأكد قط ما إذا كنا نفكِّر، بالكلمة التي تدلُّ على الموضوع نفسه، علائم أكثر حيناً وعالائم أقلَّ حيناً آخر. ففي الأفهوم ((الـذهب))، يمكن للواحـدَ أن يفكُّر بـالإضافـة إلى الوزن واللون والصـلابة، تلك الخـاصيّـة التي للذهب في أنْ لا يصداً، في حين لا يعرف الآخر أيّ شيء عن هذه الخاصية. ونحن لا نستخدم عـــلائم معيَّنة الا بقدر ما يكفى للتمييز، إلا أنَّ مشاهدات جديدة يمكن أنْ تذهب ببعضها، وتضيف أخرى، بحيث لا يكون الأفهوم محصوراً قط ضمن حدود موثوقة. لكنْ، ماذا يُفيد إذنْ، أن نُعرِّف أفهوماً من هذا النوع؟ إذً، حين يدور الكلام مثلًا على الماء وخصائصه، لا نتـوقَّف عندمــا نفكُّره تحت لفظ ((الماء)) بل، ننتقـل إلى التجارب، ويكـون على اللفظ مـع بعض العلائم المتعلَّقـة به أنيشكل إشارة إلى الشيء وحسب لا أفهوماً عنه، ولا يكون التعريف المزعوم بالتالي سوى تعيين لفظى. ولا يمكننا ثنائياً، إنْ تكلُّمنا بدقة، أن نُعرُّف أيُّ أفهوم معطى قبلياً، كالأفاهيم عن الجموهر والسبب والحق والعدل مثلًا. ذلـك أنه ليس بـوسعى أن أكون متـأكداً من أنَّ التصـوُّر الواضح للافهوم المعطى (الذي ما زال غامضاً) قد تم بَسْطَه بالتفصيل إلّا بشرط أنْ أعلم أنه مطابق للموضوع. لكن، بما أنَّ أفهوم هذا الموضوع كما هو معطى قد يتضمن كثيراً من التصورات الغامضة التي نهملها في التحليل، على الرغم من أننا نستعملها دائماً في التطبيق، فإن الدقة الشاملة في تفصيلُ تحليل أُفهومي هي دائماً مجال شـك، ويمكن أنْ يجعلها كشير من الأمثلة المتطابقة مرجَّحة فقط، انما لا يجعلها مَرَّةً يقينية بالضرورة. وبدل تعبيرالتعريف، أفضَل أن استعمل تعبير العرش الذي يبقى، دائماً، أكثر اتِّزاناً، والـذي معه يمكن للنقـديّ أن يتقبّل التعريف إلى درجة معينة مع الإحتفاظ بشكوكه حول دقّة التفصيل. إذن، ولأنه لا يمكن لا للأفاهيم الأمْهيرية، ولا لـلآفاهيم المعطاة قبلياً أن تُعرُّف، فإنـه لا يبقى سوى تلك التي تُفكُّـر اعتباطاً، لكي نجرِّب عليها هذه العملية. وفي هذه الحالة، يمكنني دائماً أن أعرِّف أفهومي، لأنه يجب على أن أعلم دائماً ماذا أردت أن أفكر، لأنني قد شكلته بنفسي عن قصد، ولأنه لم يُعط لي بطبيعة الفاهمة ولا بالتجربة، لكن لا يمكنني أن أقول إنني بذلك قد عرَّفْتُ مـوضوعــاً حقيقياً. إذ حين يستند الأفهوم إلى شروط أمهيرية، كالأفهوم عن الساعة البحريـة مثلًا، لا يكـون الموضـوع وإمكانه معطيان بعدُ لهذا الأفهوم الإعتباطي، بلُّ إني لا أكون أعلم هل لهذا الافهوم موضوع في محلّ ما، ويمكن القول بدقة أكبر، إن تعريفي هو بالأحرى إعلان (لمشروعي) أكثر مما هو تعـريف لموضوع. لا يبقى اذن من أفاهيم قابلة لأن تعرّف سوى تلك التي تتضمن تـ اليفا اعتباطباً بمكن أن يُبني قبلياً. وليس هناك بالتالي من تعريفات إلّا للرياضة. لأن الموضوع الذي تفكره، تصوره أيضاً قبْلياً في الحـدس؛ ولا يمكن لهذا المـوضوع بـالتأكيـد أن يتضمّن سوى الأفهـوم لا أكثر ولا ـ أقلَّ، لأن افهوم الموضوع قد أعطى في الأصل بالتعريف، أعنى من دون أن يكون هــذا التعريف اشتُـنَّ من أيّ مكان آخر. وليس للغة الالمانية للتعبير عن العرْض والشرح والتصريح والتعريف< سـوى كلمة: Erklarung. ولـذا ينبغى علينا أن نخفّف قليـلًا من التشدّد الـذي يجعلنا نـرفض

^(*) تساعاً Definition, Deklaration, Explikation, Exposition وكلها تحنفظ بصورتها اللاتينية

إسم التعريفات للشروحات الفلسفية. وسنقصر اذن كل هذه الملاحظة على الاشارة إلى أن التعريفات الفلسفية ليست سوى عرض للأفاهيم المعطاة، في حين أن التعريفات الرياضية هي بناء للأفاهيم المشكّلة تشكيلًا أصلياً. ولا تُصطَنع الأولى إلّا تحليلياً بتفكيك (ما تماميّته ليست يقينية واجبة)، في حين أن الثانية تُصطنع تأليفياً وتصنع بالتالي الأفهوم نفسه الذي لا تفعل الأولى سوى أن تشرحه.

وعنه ينتج:

أ) في الفلسفة يجب أن لا نقلًد الرياضة، فنبدأ بالتعريفات، اللّهم إلا على سبيل المحاولة وحسب. إذ لما كانت التعريفات الفلسفية بجرد تحاليل لأفاهيم معطاة، فإن هذه الأفاهيم تحتل المرتبة الأولى على الرغم من أنها ما تزال غامضة، وإن العرض الناقص يسبق العرض التام، بحيث لا يمكننا أن نستدل من بعض العلائم، التي نستمدّها من تحليل ما يزال ناقصاً، على علائم أخرى قبل الوصول إلى العرض التام، أعني الى التعريف. إذن وبكلمة واحدة: في الفلسفة، يجب على التعريف؛ بوصف إيضاحاً مناسباً، أن يختم العمل لا أن يبدأه (١). وعلى العكس، ليس لدينا في الرياضة أي أفهوم يسبق التعريف، لأنه به إنما يعطى الأفهوم بدءاً؛ فالرياضة ملزمة إذن أن تبدأ به وهي بالطبع قادرة على ذلك دائهاً.

ب) لا يمكن للتعريفات الرياضية أن تغلط مرة. إذ لما كان الأفهوم معطى بدءاً بالتعريف، فإنه يتضمن بالضبط ما يريد التعريف أن نفكره به وحسب. لكن، إذا لم يكن يمكن أن يوجد فيه غلط من حيث المضمون، فإنه قد يكون فيه أحياناً، وإن نادراً جداً، عيب ما في الصورة (في اللباس)، أعني بالنظر إلى الدقة. فالتعريف العادي للدائرة، الذي نقول فيه: إنها خط منحن، كلّ نقاطه متساوية البعد عن نقطة واحدة (المركز)، يشكو من عيب إدخال تعيين المنحنى من دون جدوى، لأنه يجب أن يكون هناك مقالة خاصة تُشتَقُ من التعريف ويكون برهانها سهلاً، أعني: إن كل خط تكون كل نقاطه متساوية البعد عن نقطة بعينها هو مُنْحَنِ (لا يوجد فيه أيّ جزء مستقيم). وعلى العكس، فإنّ التعريفات التحليلية يمكن أن تغلط بأشكال كثيرة، إمّا بتضمن علائم لم تكن حقاً في الأفهوم، وإمّا بعدم الإشارة إلى كل العلائم التي يتضمنها؟ وهكذا تفتقر إلى ما هوي في التعريف، لأنه من المستحيل أن نتيقن تماماً من كمال تحليله.

⁽¹⁾ تعج الفلسفة بتعريفات فاسدة، وبخاصة تلك التي تتضمن حقاً عناصر للتعريف، انما لا تتضمها بالتيام. وإذا كان من غير الممكن أن نقوم بأي شيء مع أفهوم قبل تعريفه، فإن التعلسف سيكون صعباً جداً. لكن، بما أنه يمكننا ومها بعدت العناصر (في التحليل)، أن نستعملها استعمالاً حسناً وآمناً، فإنه يمكننا أيضاً أن نستعمل بضائدة كبيرة تعريفات ناقصة، أعني قضايا ليست بعدُ تعريفات بصحيح العبارة، علماً أنها صحيحة فيها عداذلك، وتعريفات تقريبية بالتالي. فالتعريف في الرياضة يبتمي الى الـ «esse» وفي الفلسفة الى الـ «enelius esse». ومن الجميل، إلا أنه من الصعب جداً، الوصول إليه، وإزال المشترعون يبحثون عن تعريف لأفهومهم عن الحقوق.

^(*) الكائن.

^(**) أفضل ما يكون.

2 في المسلمات: المسلمات مبادىء تأليفية قبلية من حيث هي يقينية بلا توسط. والحال، إنه لا يمكن لأفهـوم أن يُربط بـآخر بشكـل تأليفي ولا متـوسط معاً، لأنَّـه يلزم للخروج من أفهـوم، معرفة ثالثة وسيطة. ولكنْ، بما أنَّ الفلسفة مجرد معرفة عقلية وفقاً لأفاهيم، فإنه ليس فيها أيَّ مبدأ يستحق اسم مسلَّمة. وعلى العكس إنَّ الرياضة قابلة للمسلمات، لأنه بمكنها بواسطة بناء الأفاهيم في حدس الموضوع، أن تقْرن قبلياً وبلا توسط محمولاته، ومثلًا: إنَّ ثلاث نقاط توجمه دائمًا في سطح. وعلى العكس، لا يمكن لمبدأ تـاليفي يصدر عن أفـاهيم وحسب أن يكون يقينيــاً بلا توسط، مثال القضية: إن كل ما يحصل له سبب. لأنه يجب أن أرجع إلى شالث، أعنى إلى شرط التعين الزمني في تجربة، وليس بـوسعي أن أعرف هـذا المبدأ مبـاشرة وبلا تـوسط بمجـرد أفاهيم. فالمبادىء السياقية هي إذن أمر مختلف كليّاً عن المبادىء الحدسية، أعني عن المسلمات. فتلك تتطلب دائماً تسويغاً يمكن لهذه أن تستغني عنه كلياً. وبما أن همذه هي، لهمذا السبب بالضبط، بديهية في حين أنَّ المبادىء الفلسفية لا يمكن أن تدَّعي ذلك مع كل يقينها، فإنه ينقصنا ما لايتناهي، كي تصير قضية تأليفية وترسنداليـة من قضايـا العقل المحض بيُّنـة بمثل مـاهي هذه القضية (كما يقال في العادة بصلف): إثنان ضرب إثنان يساوي أربعة. وصحيح أني، في التحليلات، في لوحة مبادىء العقل المحض، قد نوّهت أيضاً بمسلمات معيّنة للحدس، إلّا أن المبدأ الذي ذكرته هناك، لم يكن بحدّ ذاته مسلمة، فلم يكن يصلح إلا كمبدأ لامكان المسلمات بعامة، ولم يكن هو نفسه سوى مبدإ بناءً على أفاهيم. لأن إمكان الرياضة نفسه يجب أن يُبين في الفلسفة الترسندالية. فليس للفلسفة إذن مسلمات، وليس لها الحقّ البتة في أنّ تفرض مبادثها قبلياً بهذا الاطلاق، بل يجب عليهـا أن تُنْصَرف إلى تسويـغ صلاحهـا إزاء تلك المبادىء تسـويغاً مدعّاً.

3) في البراهين: وحده الدليل اليقيني من حيث هو حدسي يمكن أن يسمّى برهاناً. فالتجربة تعلمنا حقاً ما هو، لكن لا ما لا يمكن أن يكون على نحو آخر. وعليه، فإن الأدلة الأمهيرية لا يمكن أن تزوّدنا بأيّ دليل يقيني. لكن اليقين الحدسي، أعني البداهة، لا يمكن أن يتولد مرة من أفاهيم قبلية (في المعرفة السياقية) مهماكان الحكم يقينياً واجباً. ليس هناك إذن ما يتضمن البراهين سوى الرياضة، لأنها لا تشتق معرفتها من أفاهيم، بل من بناء الأفاهيم، أعني من الحدس الذي يمكن أن يعطى قبلياً متناسباً مع الأفاهيم. والمنهج الجبري نفسه بمعادلاته التي يستمد منها، بالاختزال، الحقيقة والدليل معا، هو، إن لم يكن بالطبع بناء هندسياً، بناء خاص فيه نحضر الأفاهيم في الحدس بواسطة علامات، وبخاصة علامات النسبة بين الكميات، وفيه نصون كل الاستدلالات من الغلط، من دون أن نظر قط إلى المنحى الكشفي، وذلك فقط لأن كل واحد منها موضوع أمام النظر. وعلى العكس، فإن المعرفة الفلسفية، محرومة بالضرورة من هذه الميزة، الكلي عياناً (في الحدس المفرد) ومع ذلك، بتصور قبلي محض حيث يُرى كل مسار خاطيء. الكلي عياناً (في الحدس المفرد) ومع ذلك، بتصور قبلي محض حيث يُرى كل مسار خاطيء. الكيل عياناً (في الحدس المفرد) ومع ذلك، بتصور قبلي محض حيث يُرى كل مسار خاطيء. وعليه، أُطلِق على الأدلة الفلسفية بالأحرى اسم الادلة الساعية (السياقية) لأنها تقوم عن مجرد والهناظ وحسب (عن الموضوع في التفكير) وليس اسم المبراهين، لأن هذه تدخل، كما يشير

التعبير، في حدس الموضوع "."

عن كلّ ذلك ينتج أنه لا يلائم طبيعة الفلسفة، وبخاصة في حقل الظاهرات، أنْ تسلك الدرب الدغائي، وأن تنزيّن بألقاب الرياضة وأوسمتها، لأنها لا تنتمي إلى نسقها، على الرغم من أن لديها في الحقيقة كل الأمل في أن تكون معها في اتحاد أخويّ. وإنها لادعاءات باطلة لا يمكن أن تنجح البتة، بل توجه بالاحرى الفلسفة باتجاه العودة إلى مقصدها لكي تكتشف أوهام العقل الذي يتجاهل حدوده، لكي تعيد إدّعاء الاعتبار، بواسطة إيضاح أفاهيمنا إيضاحاً كافياً، إلى معرفة بالذات متواضعة، إنمّا مُدعمة. فلا يمكن للعقل اذن، في محاولاته الترسندالية، أن ينظر أمامه بكل تلك الثقة كها لو أن الطريق التي اتبعها تقود مباشرة إلى الهدف، ولا أنْ يعيد نظره على المقدمات التي اتّخذها مبدأ له بقدر من الجرأة لم يعد معه من الضروري أن يُعيد نظره عالباً إلى الوراء لينظر ما إذا كان يكتشف، في سياق استدلالاته، أخطاء قد تكون أفلت منه في المبادىء، أخطاء ترغمه إمّا على تعيين تلك المبادىء بطريقة أفضل، وإما على استبدالها بأخرى مغادة كلياً.

أقسم كمل القضايا اليقينية (سواء كانت قابلة للبرهنة أم يقينية بلا توسط) إلى دُخْهاتا وماتياتا. فالقضية التأليفية مباشرة بناء على أفاهيم هي دُخْمى في حين أن القضية التأليفية ببناء الأفاهيم هي ماتيا. والأحكام التحليلية لا تعلّمنا شيئاً أصلاً عن الموضوع أكثر بما يتضمنه سلفاً أفهومه الذي لدينا عنه لأنّها لا توسع معرفتنا إلى أبعد من أفهوم الحامل بل لا تفعل سوى أن توضحه؛ فلا يمكن إذن أنْ تسمَّى بصحيح العبارة دُخْمى (وهو لفظ يمكن ترجمته تقريباً بِحِكم تعليمية). لكن ضربي القضايا التأليفية القبلية اللذين ذكرتها للتو، واللذين ينتميان الى المعرفة الفلسفية هما الوحيدان اللذان، حسب اللغة العامية، يحملان هذا الإسم. ومن الصعب أن نسمّي دُخمى قضايا الحساب والهندسة. ويؤكد هذا الاستعبال اذن الإيضاح الذي اعطيناه بالقول: إن الأحكام بناءً على أفاهيم يمكن أن تسمّى وحدها، من دون الأحكام ببناء الأفاهيم، بالقول:

والحال، إن كل العقل المحض في استعاله محض الاعتباري، لا يتضمن أي حكم تأليفي مباشرة، بناء على أفاهيم. ذلك أنه كما بينا غير قادر على إصدار أي حكم تأليفي ذي مصداقية موضوعية بأفكار؛ في حين أنه بالأفاهيم الفاهمية يقيم مبادىء يقينية إنما لا مباشرة بناء على أفاهيم، بل فقط غير مباشرة من خلال صلة تلك الأفاهيم بشيء عرضي كليّاً هو التجربة الممكنة؛ لأنه عندما تكون، هذه التجربة (شيء ما كموضوع لتجارب ممكنة) مفترضة، فإنه يمكن لتلك المبادىء أن تكون يقينية واجبة ولا شك، لكنها في ذاتها لا يمكن (مباشرة) أن تُعرف قبلياً. لتلك المبادىء أن تكون يقينية واجبة ولا شك، لكنها في ذاتها لا يمكن (مباشرة) أن تُعرف قبلياً. فالقضية: كل ما يحصل فله سببه، لا يمكن لأحد أن يَسْبُر غورها بناء على هذه الأفاهيم المعطاة وحدها، وعليه فإنها ليست دُغمى على الرغم من أنها من وجهة النظر الأخرى، أعني في مجرد حقل استعالها الممكن، أي في التجربة، يمكن أن يُدلّل عليها، لأن لها هذه الميزة الخاصة أنْ

^(*) البرهان Demonstration يعني أيضاً الإظهار (م.و).

تجعل حُجَّتها، أعنى التجربة، بدءاً ممكنة، إذْ يجب أنْ تكون مفترضة فيها أبداً.

فإذا لم يكن ثمة من دُغْمى في الاستعال النظري للعقل، حتى من حيث المضمون، فإنه لا يكن أن يناسبه أيّ منهج دُغْماتي سواء استعاره من الرياضي أم حصل عليه بطريقة خاصة، ذلك أن هذا النوع من المنهج لا يفعل سوى أنْ يخفي الأخطاء والأغلاط، ويخدع الفلسفة التي مقصدها أصلاً، أن تسلّط الضوء الأكبر على كلِّ خطوات العقل. لكن المنهج يجب أنْ يكون أبداً سسامياً، ذلك أنّ عقلنا هو نفسه (ذاتياً) سستام على الرغم من أنّه في الاستعال المحض بواسطة مجرد أفاهيم ليس سوى سستام للبحث، وفقاً لمبادىء، عن الوحدة التي يمكن للتجربة وحدها أن تعطى مادّتها. لكن، ليس هنا مجال قول أيّ شيء على المنهج الخاص بالفلسفة الترسندالية، لأن ليس علينا أنْ نهتم إلا بنقد ملكاتنا كيْ نَعْلَم ما إذا كان بإمكاننا أنْ نَبْني، وإلى أيّ ارتفاع يمكننا، بالمواد التي لدينا (الأفاهيم القبلية المحضة)، أنْ نَرفع بناءَنا.

الفصل الثاني

انضباط العقل المحض بالنظر الى استعماله الجداي

يجب على العقل أنْ يخضع للنقد، في كل مشاريعه، ولا يمكنه بأي حجّة أن يسيء إلى حريّة هذا الاخير من دون أن يشير حوله شكوكاً تضرُّ بِهِ. وليس هناك أيّ شيء مهم جداً من حيث الفائدة ولا أيّ شيء مقدس جداً يمكن أن يُعفى من هذا الفحص المتعمِّق والدقيق الذي لا يَهاب أحداً. بل، إنه، إلى هذه الحرية، إنما يستند وجود العقل الذي ليس ذا سلطة دِكْتاتورية، بل الذي قراره هو أبداً مجرد اتفاق المواطنين الأحرار الذين يجب على كل واحد منهم أنْ يكون قادراً على التعبير، من دون عوائق، عن تحفظاته، بل عن رفضه.

لكن، على الرغم من أنّ العقل لا يمكنه البتّة أنْ يتهرّب من النقد، فإنّ ليس لديه مع ذلك دائماً سببٌ ليخشاه. لكنّ العقل المحض في استعاله الدغمائي (وليس في استعاله الرياضي) لا يعي أنه يجب أن يراعي بدقة تامة قوانينه العليا، بقدر ما يجب عليه أن يمثل بأدب بلْ عارياً تماماً عن كل صلفِ أزيائِه الدُغمائية، أمام محكمة عقل أعلى يفحصه بعين الحاكم الناقد.

والأمر على العكس من ذلك كلياً، عندما يكون عليه أن يخضع لا لِرِقابة حاكمه، بل لإدِّعاء إخْوته في المواطنية، ولا يكون عليه سوى أن يُدافع عن نفسه ضدَّهم، إذ حيث يريد هؤلاء أيضاً أن يكونوا دُغْائيين في النَفْي كما في الإثبات، سيكون هناك مجال لتشريع (κατ'ανθρομονν يُضْمنه من كل سوء ويؤمن له ملكية منتظمة لا تخشى شيئاً من أي ادعاء أجنِبي على الرغم من أنها لا

^(*) مدنی (وضعی).

. kata' a'λη' θειαν(*) يُكن أن تكون مثبتة بذاتها كغاية

أفهم إذن بالاستعمال الجدالي للعقل المحض، دفاعه عن قضاياه ضد الإنكار الدغمائي. لا يدور الامر إذن، هنا، على معرفة ما إذا كان يمكن للمزاعم أيضاً أن تكون خاطئة، بل فقط على مسألة أنه لا يمكن لأحد أن يـزعم العكس بيقين ضروري، (ولا حتى بـتراءٍ أكبر). ذلك أنه لا أحد يُنْعم علينا بالإحتفاظ بملكيّتنا إذا ما لم يكن لـدينا صك، وإن غير كاف، وإذا لم يكن من الأكيد تماماً أنه لا يمكن لأحد البتة أن يُثبت لا مشروعيّة هذه الملكية.

وإنه لشيء عُزِن ومذلّ أن يكون هناك بعامة نَقْضيّات للعقل المحض، وأن يكون على هذا العقل، الذي يشكل، مع ذلك، محكمة عليا تسمو على كلّ الخصومات، أن يدخل في تنازع مع نفسه. وصحيح أنه قد رأينا أعلاه أمامنا مثل هذه النقضيات الظاهرة، إلّا أنه قد تبين أنها تستند إلى سوء فهم كان يقوم في أنّ المرء يعدّ الظاهرات، تبعاً للتحكمة العاميّة، بمثابة أشياء في ذاتها، وفي أن يطلب، بعد ذلك بطريقة أو بأخرى (انما باستحالة متساوية في الحالتين)، كمالاً مطلقاً في تأليفها، الأمر الذي لا يمكن توقعه قط من الظاهرات. لم يكن هناك إذن أيّ تناقض حقيقي للعقل مع نفسه في هذه القضايا: «لسلسلة الظاهرات المعطاة في ذاتها بداية أولى إطلاقاً»؛ و: «هذه السلسلة هي في ذاتها وبإطلاق من دون بداية»، لأنّ القضيتين معاً لا يمكن أن تقوما البتة، لأن الظاهرات من حيث وجودها (كظاهرات) هي في ذاتها لاشيء البتة، أي شيء ما متناقض، وإن افتراضها بالتالي يجرّ معه طبيعياً نتائج متناقضة.

لكن، لا يمكن أن يُتذرّع بمثل سوء الفهم، ولا يمكن لنزاع العقل أن ينتهي على هذا النحو عندما نزعم على الطريقة التأليهية الطبيعية: «هناك كائن أسمى»، ونزعم بالمقابل على الطريقة الإلحاديّة: «لا كائن أسمى»؛ أو عندما نزعم في السيّكولوجيا: «إن كل ما يفكر هو ذو وحدة خالدة ومطلقة، ويتميز بذلك عن كل وحدة ماديّة وفانية»، أو نُضاد هذا الزعم بزعم آخر: «ليست النفس وحدة لامادية، ولا يمكن أن تفلت من الهلاك». ذلك أنّ موضوع السؤال هو هنا مستقل عن كل عنصر غريب قد يناقض طبيعته، وليس لللفاهمة فيه شغل إلّا مع الاشياء بذاتها وليس مع الظاهرات. لن يكون هنا إذن أيّ تناقض حقيقي، إلا إذا كان على العقل أن يقول لجهة النفي شيئاً يمكن أن يتخذ طابع الإثبات؛ لأنه، فيها يخص نقد حجج الإثبات الدُغْاثي يمكن للمرء أن يقرّه تماماً من دون أن يتنكر لتلك القضايا التي يقف الى جانبها على الاقبل غرض العقل، وهو غرض ليس بوسع خصمه أن يستند إليه قط.

ولا أشاطر في الحقيقة ذاك الرأي، الذي غالباً ما عبر عنه أناس أفذاذ وجدَّيون (مثل زولتسر) كانوا يشعرون بضعف الأدلّة المستعملة حتى الآن، أعني كانوا يأملون العثور يوماً على أدلّة بديهية لقضيتي عقلنا المحض الأساسيتين: ثمّة إله، وثمة حياة مقبلة. بل إني متيقن على العكس، من أنّ ذلك لن يحصل البتة، إذ من أين سيتخذ العقل أساساً لمثل هذه المزاعم

^(*) في الحقيقة

التأليفية التي لا صلة لها بموضوعات التجربة، ولا بإمكانها الباطن؟ إلا أنّه من اليقيني وجوباً، أنّه لن يأتي قط أيّ إنسان أيّاً كان، يكون بإمكانه أنّ يزعم العكس، بأيّ شبهة حق، وبالحري، دُغهائياً. إذ لما كان لا يمكنه أن يدلّل على ذلك إلاّ بالعقل المحض، فإنه يجب عليه أن يشرع بإثبات أنّ الكائن الأسمى أو الذات المفكرة فينا كعقل محض هي من المحال؛ لكن، من أين سيستمدّ المعارف التي تخوّله أن يحاكم، على هذا النحو التأليفي، أشياء تتخطى كل تجربة عكنة؟. يمكننا إذن أن نكون واثقين تماماً من هذه النقطة: لن يأتي أحد ذات يوم ليُشبت لنا العكس، ولسنا بالتالي بحاجة إلى اللجوء إلى أدلّة صحيحة مدرسياً، بل يمكننا دائماً أن نسلم بتلك القضايا التي تتفق تماماً مع غرض عقلنا النظري في استعماله الأمهيري، والتي هي، بالاضافة إلى ذلك الوسيلة الوحيدة لمصالحته مع الغرض العملي. وضدٌ خصمنا (المذي يجب أن بالإضافة إلى ذلك الوسيلة الوحيدة لمصالحته مع الغرض العملي. وضدٌ خصمنا (المذي يجب أن يُربِكه حتماً، إذ لا ننكر عليه أن يقلب الحجة ضدّنا، لأن لدينا، دائماً في الإحتياط، شعار عقلنا الذاتي المذي يفتقر الخصم اليه بالضرورة، والذي في ظلّه يمكننا أن ننظر باطمئنان ولا مبالاة إلى كلّ ضربات الخصم الموائية.

وعلى هذا النحو، لن يكون هناك من نقضيات للعقل المحض أصلاً. لأنه يجب أن يُبحث عن معتركه الخاص في حقل الإلهيّات والنفسانيّات المحضة. لكنّ هذا الميدان لا يحتمل أيّ مصارع في كامل دروعه وبالأسلحة المخيفة، حيث لن يمكنه أن يتقدّم فيه إلاّ بمساخر أو بأناشيد حماسية يُسخر منها كما من لعبة أطفال. وتلك ملاحظة معزّية تعطي الشجاعة من جديد للعقل. إذْ على ماذا يمكن أن يعتمد خارج ذلك إذا كان، وهو الوحيد المدعو إلى أن يصحّح كلّ الاخطاء مضطرباً في ذاته، من دون أن يمكنه الأمل بالسلام وبالمُلكيّة المطمئنة؟.

كل ما تأمر به الطبيعة هو جيّد لمقصدٍ ما. فالسموم نفسها تستخدم للتغلّب على سموم أخرى تتكوّن من أخلاطنا الخاصة، ويجب بالتالي أن لا تغيب عن الملائحة التامّة للأدوية (الصيدلية). والاعتراضات ضد كفاية عقلنا محض الإعتباري وصَلفِهِ، هي نفسها معطاة بطبيعة هذا العقل، ويجب أن تكون اذن ذات قِصْدة حسنة وذات مقصدٍ يجب أن لا نقلّل من شأنه. فلهاذا وضعت العناية هذا العدد من الموضوعات، مع كونها مترابطة مع أسمى أغراضنا، على مثل هذا العلو، بحيث لا يتسنى لنا أن نلقاها إلا بإدراك غامض، ومن حيث نشك فيها، ومن حيث تثير فضولنا بذلك أكثر مما تُشبعه؟ وهل من المفيد أن نجازِف بقرارات جريئة بصدد مثل هذه الأمال؟ إنه لأمر مثير للشك على الأقل، ومؤذ ربها. لكن في جميع الحالات، ومن دون أي شك، من المفيد أن نترك للعقل الذي يبحث، وللعقل الذي يفحص، حريةً كاملة كي يمكنه أن شك، من دون عائق، بغرضه الخاص، الذي يسهم العقل في تقدّمه بوضع حدود لرؤاه كها بتوسيعها، والذي يُخشى دائماً أن تحرفه الأيدي الغريبة عن دربه الطبيعية، نحو مقاصد تُفرض عليه بالقوة.

^(*) لا يجوز.

دعوا إذنْ، خصمكم يتكلّم عندما لا يفعل سوى أنْ يدع العقل يتكلّم. وصارعوا فقط بأسلحة العقل. وفيها تبقّى كونوا على اطمئنان بالنسبة إلى القضية المحقّة (الغرض العملي) لأنها ليست البتّة رهان النزاع محض الاعتباري. فالنزاع ينكشف فقط عن نقيضة معيّنة للعقل، يجب من حيث تستند إلى طبيعته أن تؤخذ بالضرورة بالحسبان وتفحص. وهو يُثقّف العقل بجعله يرى إلى موضوعه من وجهتي نظر، ويصوّب حكمه بحصره. وما هومدار النزاع هنا ليس الشي بل النبرة. لأنه حتى عندما يجب عليكم أن تتخلوا عن لغة العلم سيبقى لديكم ما يكفي بعد للتكلّم بلغة الإيمان الراسخ الذي يُبيحه العقل الأكثر قساوة.

لو كنا سألنا الصارم ديْقِدْ هيوم، ذاك الرجل المجبول أصلًا لتوازن الحكم، عمّا دفعه، إلى أن يُخلُّخِل، بشكوك مفكّرة بعناء، قشاعة البشر، المُعزِّية جداً والمريحة جداً، بأن أنوار عقلهم تكفى لزعم قيام كائن أسمى ولتكوين أفهـوم متعينٌ عنه؛ لكان أجـاب: لا شيء سوى قصـد تقدُّم العقل في معرفة نفسه، وفي الوقت نفسه، نفور معينٌ من العنف الذي يريدون إخضاعه لــه عندما يثيرونه فوق طاقته، ويمنعونه في الوقت نفسه من الإعتراف بإخلاص بضعفه الذي ينكشف له عندما يتفحّص نفسه. من جهة أخرى، لـو سألتم يريستلي المحبِّـذ لمبادىء استعمال العقل الأمهيري وحدها، والمعادي لكـل اعتبار تـرسنْدالي عن الاسبـاب التي دفعته، وهـو العالم الــوَرِع والمتحمِّس للدين، الى أن يهدم العمودين الوئيسيين لكل دين: حريّة نفسنا وخلودها (الأمل بحياة مقبلة ليس عنده سوى رجاء مُعْجِزة القيامة)، لما كان بإمكانه أن يَجيبكم سوى أن ذلك كان لمصلحة العقل الذي يتأذى كل مرة نـريد فيهـا استـثناء بعض المـوضوعـات من قوانـين الطبيعـة المادية الوحيدة التي بإمكانسًا معرفتهـا وتعيينها بـدقة. وسيبدو من غير العادل إن نحن هزَّنْما من پريستلي الذي كان يعرف كيف يوفّق بين زعمه المتضارب والمقصد الـديني، وإنّ نحن خاصمنــا امْرءاً حَسن التَّفكير، لأنه لا يعود بإمكانه أن يتوجُّه ما إنَّ يتوه خارج حقل الطبيعيات. لكن هذه الاسباب التخفيفية يجب أن ينعم بها أيضاً هيـوم الذي لم تكن نـواياه أقـل حسناً، والـذي كان طبعه الخلقي لا غبار عليه، إنما الذي لم يمكنه أن يترك اعتباره التجريدي، لأنه كان يظن، وبحقّ، أنّ موضوعه يقع خارج حدود علم الطبيعة كليًّا، في حقل الأفكار المحضة.

ما العمل إذن هنا، وبخاصة بالنظر إلى الخَطَر الذي الذي يبدو إنه يهدّد الخير العام؟، لا شيء أكثر طبيعية، ولا شيء أكثر أحقية من الرأي الذي عليكم أن تتخذوه في هذا الصدد. دعوا إذن هؤلاء الناس يعملون، فإن اظهروا موهبة وبحثاً جديداً وعميقاً، ويكلمة، أن أثبتوا فقط أثم يعقلون، فإن العقل سيكون الرابح أبداً. أما إذا اتخذتم وسيلة أخرى غير الوسيلة العقلية الخالية من أي إكراه، وأخذتم تصرخون يا للخيانة العظمى، كما لو كنتم تستنجدون، لإ أم الحريق، بالجمهور الذي لا يَفقه شيئاً من لطائف هذه الاعمال، فستعرضون أنفسكم للسخرية. لأن الكلام لا يدور هنا قط على ما هو نافع أو ضار للخير العام، بل فقط على: إلى أي حد يكن للعقل أن يتقدّم في اعتباره المنزّه عن الغرض جملة، وهل يجب أن نركن إليه في شيء ما بعامة، أم نتركه بالأحرى للعملي. وبدلاً من أن تزجّوا بانفسكم في المعمعة، شاهرين سيوفكم، حافظوا بالأحرى على موقع النقد الأمن، وانظروا من هناك بإطمئنان إلى تلك المعرفة التي يمكن حافظوا بالأحرى على موقع النقد الأمن، وانظروا من هناك بإطمئنان إلى تلك المعرفة التي يمكن

أن تكون مُتّعبة للمصارعين، إنما التي يجب أن تكون مُسليَّة بالنسبة إليكم، والتي لا يسمكن أن تكون نتيجتها، البتّة، دامية، بل مفيدة جداً لرئيانكم. لأنه من العبث تماماً أن نتوقع من العقل إيضاحات، وأن نرشده مع ذلك، سلفاً، إلى الجهة التي يجب عليه بالضرورة أن ينحاز اليها. والحال، إنّ العقل تُحصَّنُ سلفاً وموقوف ضمن حدوده بالعقل نفسه، فليس بكم حاجة إلى جُنْد تستنهض الرأي العام ضد الفريق الذي تبدو لكم هيمنته خطرة. في هذا الديالكتيك لا نصر يشكل سبباً لاضطرابكم.

أضف، إنّ العقل بحاجة كبرى إلى مثل هذا النزاع، وقد كنّا نتمنى أن يكون اندلع قبل ذلك وبترخيص صريح ومن دون تضييق، لكنّا وصلنا قبل الآن إلى نقد ناضج يجب أن يمنع ظهوره كل هذه النزاعات من تلقائها، لأنه يُعلّم المتصارعين أن يتعرفوا إلى طيشهم وإلى التَحْكِيات التي فرّقتهم.

يوجد في الطبيعة البشرية اختلاط معين يجب أن يكون في النهاية، ككل ما يصدر عن الطبيعة معدًا لغاية حسنة، وأعني به ذلك الميل الى اخفاء مشاعرنا الحقيقية والتظاهر بمشاعر أخرى مستعارة، نحسبها حسنة ومشرّفة. ومن اليقين الراسخ أن الناس، بفضل هذا الميل الذي يحملهم الى التستركما يحملهم إلى التظاهر بما ينفعهم، لا يتمدنون وحسب، بل أيضاً يتخلّقون تدريجياً نوعاً من التخلّق. إذ لما كان لا يمكن لأحد أن يقطع شعرة الأدب والكرامة والحياء، فإنه يمكن لأمثلة الخير تلك المزعومة حقيقية والمحيطة بالمرء، أن تشكّل مدرسة لتحسين الذات. لكن ذلك الاستعداد لحبّ الظهور على أفضل مما نحن عليه، ولإظهار العواطف التي ليست لدينا، لا يصلح إلا نوعاً من الصلاح المؤقّت لإخراج الإنسان من همجيّته، ولجعله في البداية يتلبّس على الأقلّ لباس الخير الذي يعرف، لأنه فيها بعد، وما إن تنمو المبادىء الحقيقية وتنتقل إلى نمط تفكيري، حتى يجب أن يُكافح هذا الزيْف تدريجياً وبقوّة، لأنه من دون ذلك، سيفسد القلب تفكيري، حتى يجب أن يُكافح هذا الزيْف تدريجياً وبقوّة، لأنه من دون ذلك، سيفسد القلب تفكيري، حتى يجب أن يُكافح هذا الزيْف تدريجياً وبقوّة، لأنه من دون ذلك، سيفسد القلب

وإنه لأمر يؤلني أن أرى ذلك الاختلاط بالذات وذاك التمويه والرياء، حتى في تمظهرات النمط التفكيري الاعتباري، مع أن الناس قلّما يجدون فيها عواثق امام التعبير بحرية عن أفكارهم بوضوح وصراحة، وحيث لا مصلحة لهم في إخفائها. فهاذا يمكن أن يكون هناك أكثر ضرراً بالمعارف من تبادل مجرد أفكار مزوّرة، ومن إخفاء الشك الذي نحس أنه يرتفع فينا ضد مزاعمنا الخاصة، أو من تلوين الحجج، التي لا ترضينا نحن، بلون البداهة؟ على كل حال، طالما أن التبجّح الخصوصي هو وحده الذي يُسيّر هذه الحيل السرية (الامر الذي يحصل عادة في الأحكام الاعتبارية التي ليس لها أيّ غرض خاص، والتي ليست قابلة بسهولة ليقين ضروري) فإنه سيصطدم بتبجّح الآخرين المستند إلى التأييد العام، وستنتهي الأمور إلى حيث كان يجب أنْ يوصلها، قبل ذلك بكثير، الصدق العقلي الأكبر والإخلاص. لكنّ، عندما تظنّ العامة أن لطائف الماحكات لا تسعى إلا إلى زعزعة أسس الخيرالعام، فإنه يبدو لا من الحكمة وحسب، بل لطائف الماحكات لا تسعى إلا إلى زعزعة أسس الخيرالعام، فإنه يبدو لا من الحكمة وحسب، بل

الأدعياء حتى الامتياز الوحيد، الذي يجعلنا نخفّض نبرتنا، ويعيدنا إلى اعتدال اقتناع محض عملي، والذي يجبرنا على الإعتراف بأن اليقين الاعتباري والضروري ينقصنا. إلا أنني أميل إلى الظنّ أنه ليس هناك من شيء في العالم يتنافر مع قصد دعم قضية محقّة، أكثر من الحيلة والتمويه والكذب. وأقل ما يمكن أن نتطلبه هو أن يحصل كلّ شيء بأمانة عندما نَرُوز الأسس العقلية لمحض اعتبار. بل إن ذلك لشيء قليل، لكن، لوكان بإمكاننا فقط الركون إلى ذلك القليل بالتأكيد، لكان نزاع العقل الاعتباري، حول المسائل المهمة عن الله والخلود (للنفس) والحرية، بالتأكيد، لكان من زمان، أو لكان سينتهي عما قريب. لكن صدق المشاعر هو، في الغالب، في نسبة عكسية مع أحقية القضية، والاستقامة والامانة تصادفان ربما بين خصوم القضية المحقّة أكثر مما بين المنافحين عنها.

أفترض إذنْ قراءً لا يريدون أنْ يُنافحوا عن قضية محقة بطريقة غير محقة. فيكون قد تقرر الآن بالنسبة إلى هؤلاء أنه لو رأينا، لا إلى ما يحصل بل إلى ما كان يجب أن يحصل عقلاً، لكان يجب أن لا يكون، هناك أصلاً، جدال للعقل المحض. إذ كيف يمكن لشخصين أن يؤيدًا نزاعاً حول قضية لا يمكن لأي منها أن يُحضر واقعها في تجربة متحققة ولا حتى ممكنة فقط، ويُرغان على حضن الفكرة، إن صح القول، لكي يستمدًا منها ما يزيد عن الفكرة، أعني واقعاً متحققاً للموضوع نفسه؟ وبأية طريقة سينهيان النزاع، حيث لا يمكن لأي منها أن يجعل قضيته مفهومة مباشرة ويقينية، بل حيث يمكنه فقط أن يهاجم ويهفت قضية خصمه؟ لأن ذاك هو قدر كل مزاعم العقل المحض: أن تتخطى شروط كل التجربة الممكنة التي لا نجد خارجها في أي محل أي مستند للحقيقة، وأن يكون عليها مع ذلك أن تستعين بالقوانين الفاهمية المعدة للاستعمال الأمهيري وحسب، فتعرض نفسها أبداً لطعن الخصم، ويمكنها في المقابل أن تستثمر تعرض خصمها للطعن.

ويمكن عـد نقد العقـل المحض بمثابـة المحكمة الحقيقيـة لكلّ نـزاعاتـه، لأنه ليس معْنيّاً في النـزاعات من حيث تـدور على الموضوعـات مباشرة، بـل إنه مهيّاً لتعيين حقـوق العقل بعـامّة والحكم عليها وفقاً لمبادىء دستوره الأوّل.

ومن دون هذا النقد، سيبقى العقل في نوع من حال الطبيعة، ولن يمكنه أن يجعل مزاعمه وأقواله مصدّقة أو موثوقة إلا بالحرب. وعلى العكس، فإن النقد الذي يتناول كل قراراته من القواعد الأساسية لتكوينه الخاص، والذي لا يمكن لأحد أن يشك في مرجعيّتها، يجلب لنا طمأنينة الحال الشرعية حيث يكون من واجبنا أن لا نعالج نزاعنا إلا بالتقاضي. وما سيضع حداً للنزاعات في الحال الأولى هو نصر يدعيه كل من الفريقين ولا يتبعه في العادة الا السلام غير المضمون الذي يقيمه تدخّل السلطة، أما في الحالة الثانية فيا يحسم هو الحكم القضائي الذي بوصوله إلى مصدر النزاعات نفسه يحلّ سلاماً أبدياً. وهكذا تُرغمنا نزاعات العقل التي لا تنتهي على أن نبحث أخيراً عن السكينة والطمأنينة في نقدٍ للعقل نفسه، وفي تشريع يتأسس عليه. فحال الطبيعة، هي كها قال هوبُسْ، حال ظلم وعدوان، ويجب بالضرورة أن نغادرها بالخضوع فحال الطبيعة، هي كها قال هوبُسْ، حال ظلم وعدوان، ويجب بالضرورة أن نغادرها بالخضوع

لقهر القانون الذي لا يحد حريتنا إلا من أجل أن تتعايش مع حرية كل واحد، وبذلك بالذات، مع الخير العام.

لأنه، إلى هذه الحرية أيضاً تنتمي حرية المرء في عــرض أفكاره وشكــوكه، التي لا يمكنــه أن يحلهـا بنفسه، عـلى المحاكمـة العلنية، من دون أن يَجرَّح من أجل ذلـك باعتبــاره مواطنــاً مثيراً للقلاقل وخطيراً. ذاك ما ينتج فعلًا عن الحق الأصلي للعقل البشري الذي لا يعرف حاكـــأ آخر سوى العقل البشري الكلي حيث لكلِّ واحد صوته؛ وبما أنه، عن هذا العقل إنما يجب أن تصدر كل التحسينات التي تقبلها حالنا، فإن هذا الحق مقدس وليس من المسموح النيل منه. وعليه، فإنه لا معنى لإعلان بعض المزاعم المجازف بها أو بعض الهجومات غـير المتروِّيـة ضد أمــور تحوز تأييد أكبر وأفضل قسم من الجمهور، لا معنى لإعلانها خطيرة، لأن ذلك يعطيها أهميـة يجب أن لا تكون لها قط. وعندما أسمع أن رأساً غير عادي قد قوّض بالبرهان الحرية، والارادة البشرية، والرجاء بحياة مقبلة، ووجود الله يأخذني الفضول لقراءة كتابه، لأنني أنتظر من مَوْهبته أن توسِّم رؤيتي أكثر. وأعلم سلفا بيقين تام أنّه لم يقوِّض شيئاً من كل هذا، ليس لأنّني أعتقد أنني امتلك سلفاً أدلَّة تُثبت إثباتاً لا يُقهر قضايا بمثل تلك الأهمية، بل لأن النقد الترسندالي، الذي كشف لي كل مواد عقلنا المحض، أقنعني تماماً أنه إذا كان العقل عاجزاً بالمرة عن إقامة المزاعم الإثباتية في هذا الحقل، فإنه لن يكون أقل عجزاً، بل سيكون أكثر عجزاً أيضاً، عن أن يقدم إنكاراً ما لهذه المسائل. إذ من أين سيستمد هذا المفكِّر الحر معرفته بأنه ليس ثمة على سبيل المثال، من كائن أسمى؟ إن هـذه القضية تقـع خارج حقـل التجربـة الممكنة وبـالتالي أيضـاً، خارج كــل رِثيـان بشري. ولن أقرأ المنافح الدُّغْمائي عن هذه القضيّة المحقة ضد هذا العدو، لأنني أعْلَم سلفاً أنــه لن يهاجم حجج خصمه المتحذَّلقة، إلاَّ لكي يُهِّد الـدرب لحججه الخـاصة. أضف، إن تـراثياً يتولد كل يوم، لا يعطى مادة لمـلاحظات جـديدة بقـدر ما يعـطى تراءٍ غـريب ومُتَعَبْقِر. وعـلى العكس، فإن خصم الدين الذي هو دُغْماتي على طريقته، سيقدّم لنقدي الشاغل الـذي يرغب فيه وسيعطيه فرصة لتصويب مبادئه بعدً، من دون أن يخشى أيُّ خطر من جهته.

لكن، هل يجب أن نجعل الشبيبة التي عُهِد بها إلى التعليم الأكاديمي تحتاط على الأقـل ضد مثل هذه الكتـابات، وأن نبقيها بعيدة عن أن تُعرف قبل الأوان قضايا بمثل هذه الخطورة إلى حبن ينضج حُكْمها؟ أم يجب بالأحرى أن يكـون التعليم الذي نـريد أن نعـزِّزه فيها متجـلراً بشكل ينضج كُنّه من الصمود بقوة أمام أيّ قناعة مضادة من أيّ جهة أتت؟

إذا كان يجب الإكتفاء بالطريقة الدُّغْمائية في قضايا العقل المحض، وكانت وسيلة إفحام الخصم جداليَّة أصلًا، أي تقوم في أنّه يجب على المرء أن يدخل في الصراع ويتسلح بالحجج التي لصالح المزاعم المضادة، فسيكون ولا شك من أكثر الأمور تعقلًا للوقت الحاضر، انما من أكثر الأمور بطلاناً وعمقاً، للمستقبل، أن نضع عقل الشبيبة تحت الوصاية لفترة، وان نحفظه من الإغراء، على الأقل خلال هذه الفترة. لكن، فيا بعد، لو وقعت كتابات من هذا النوع بين أبدي الشبيبة بفعل الفضول أو مُوضَة العصر، فهل ستتحمّل قناعاتها هذه الصدمة؟ ذاك الذي

لا يحمل سوى الأسلحة الدُغْمائية لدفع هجومات الخَصْم، والدي لا يعلم كيف يكتشف الديالكتيك الخفي القائم في صدره كما في صدر خصمه، يرى حججاً متحذلقة تمتاز بالجدّة تتولد ضد حجج أخرى متحذلقة لم تعد تتمتّع بنفس الميزة، بل صارت بالأحرى تولّد فيه ذلك الظنّ بأن سذاجة شبابه قد خُدِعت. وسيظن عندئذ أنّ بإمكانه أنْ يُظهر بطريقة أفضل أنه تخطّى انضباط الطفولة، فقط بالوقوف ضد التحذيرات الحكيمة التي تلقّاها، وسيتناول بجرعات كبيرة، وهو المعتاد على الدُغْهائية، السمّ الذي يُفسد دغائياً مبادئه.

ما يجب أن يحصل في التعليم الأكاديمي، هو عكس ما يُوصى به هنا، إنما بالطبع شرط أن نقرض أن يكون هناك تعليم متعمِّق لنقد العقل المحض. إذ حتى يضع الشاب بقدر ما يمكن من السرعة موضع التنفيذ مبادىء هذا النقد، ويقرّ بأنها كافية في وجه أكبر تراء ديالكتيكي، من الضروري إطلاقاً أن يبوجه ضدَّ عقله، الذي ما يزال ضعيفاً ولا شك إنما مستنبر بالنقد، نجريات الدُغْائي المخيفة جداً، وأن يمرّنه على ان يتفحص بتلك المبادىء مزاعم الخصم غير المؤسسة، نقطة نقطة. ولا يمكن أن يكون من الصعب عليه أن يبدّدها كغبار، وأن يشعر في سنّ مبكرة، أن لديه القوة الكافية لكي يؤمِّن نفسه تماماً ضد مثل هذه التعميات المضرَّة التي تنتهي إلى أنْ تفقد في النهاية بريقها أمام عينيه. وصحيح ان الضربات نفسها التي تهدم بنيان الخصم، يجب أن تكون أيضاً مؤذية لبنيانه الاعتباري الخاص فيا لو فكر مرة أن يُقيم واحداً من هذا النوع، إلا أنه لن يثتابه أي قلق بهذا الخصوص، لأنه ليس بحاجة قط إلى مثل هذا البناء كي يسكن فيه، في حين ينفتح أمام ناظريه الحقل العملي حيث يمكنه أنْ يامل بإيجاد أرض أكثر يسكن فيه، في حين ينفتح أمام ناظريه الحقل العملي حيث يمكنه أنْ يامل بإيجاد أرض أكثر مسلابة ليرفع عليها سستامه العقلي النافع.

وعليه، ليس هناك أصلاً أيّ جدال في حقل العقل المحض. فالفريقان يتبارزان في الهواء ولا يتضاربان إلا بظلّها، لأنّها يخرجان من حدود الطبيعة ويذهبان إلى منطقة ليس فيها ما يشكل مرتكزاً لدغائيتها ولا شيء يمكن القبض عليه والاحتفاظ به. وهما مها تصارعا، فإنّ الظلال التي مزقاها ترجع بلمح البصر، شأنها شأن الأبطال في القِلْهالة "، من أجل أن تجدّد أبداً لذة المعارك التي قلما تُدمي.

وليس هناك كذلك، أي استعمال ريبي للعقل المحض قد يسمى مبدأ الحياد في كل نزاعاته. فإثارة العقل ضد نفسه، وتزويده بالسلاح من الجانبين للنظر بهدوء وبسحنة ساخرة إلى صراعه المحتدم، لا يعطي انطباعاً حسناً من وجهة النظر الدغهائية، بل يبدو أنه ينم عن نمط ذهني ماكر وخبيث. أما إذا ما نظرنا إلى ما عند الماحكين من عَماء وصَلَف لا يقهر، ولا يمكن لأي نقد أن يلطّفه، فإنه لا يعود لدينا من حيلة حقاً سوى أن نعارض هذر فريق بهذر الفريق المضاد الذي يؤسس على نفس الحقوق كي يستوعب العقل، المندهش لمقاومة الخصم، بعض الشكوك على الأقل، حول ادّعاءاته، وكي يدير أذنه للنقد. لكنْ، أنْ نُصرٌ كلياً على هذه الشكوك، وأنْ نريد

^(*) في الميثولوجيا الجرمانية: مقام أرواح الشهداء (م.و).

أن نُوصي المرء بأن يقتنع ويقرّ بجهله، لا كعلاج وحسب ضدّ الإدّعاء اللّغْيائي، بل في الوقت نفسه كطريقة لإنهاء تنازع العقل مع نفسه، فإنه لقصد باطل كلياً ولا يصلح البتّة لتزويد العقل بالسكينة، وهو على الأكثر وسيلة لإيقاظه من حلمه المدغهائي الجميل، ولجعله يتفحصّ حاله بتدقيق. وعلى كل حال، لما كانت هذه الطريقة الريبية في الخروج من مسألة عُزنة للعقل، تبدو إلى حدّ ما أقصر المطرق للوصول إلى سلام فلسفي دائم، أو على الأقل إلى الشارع العريض الذي يُحبّ أن يسلكه أولئك الذين يظنون أنهم يظهرون بمنظهر فلسفي بالازدراء الساخر من كل الأبحاث التي من هذا النوع، فإني أرى من الضروري أن نعرض هذا النمط الفكري بأضوائه الحقيقية.

في أنه ممتنع على العقل المحض المتضارب مع ذاته أن يجد السلام في الريبية

لا يضع الوعي بجهلي (حين لا أتعرّف إليه كجهل ضروري) حداً لأبحاثي، بل يشكل بالأحرى، سبباً حقيقياً لتحفيزها. وكل جهل هو إما جهل بالاشياء، وإما جهـل بتعيين معـرفتي وحدودها. والحال أنه عندما يكون الجهل عرضياً يجب أنْ يدفعنا في الحالة الأولى إلى البحث دغ إثياً عن الأشياء (الموضوعات) وفي الحالة الثانية، إلى البحث نقديّاً عن حدود معرفتي الممكنة. لكن، أنْ يكون جهْلي ضرورياً بالمطلق، وأن يعفيني بالتالي من كلّ بحث لاحق فذاك مّا لا يمكن إثباته أمْييرياً بالملاحظة، بل فقط نقدياً بـالتعمّق في المصادر الأولى لمعـرفتنا. فـلا يمكن إذن تعيين حدود عقلنا إلا وفقاً لمبادىء قبْليــة، إلا أنَّه يمكننــا أنْ نعرف بعــدياً أيضــاً أنها محدودة، وإنَّ يكن ذلك مجرد معرفة غير متعينة لجهل، لا يمكن إلغاؤه تماماً البتة، بما يتبقى علينا لنعلمه في كلَّ علم. وأوَّل معرفة بجهل العقل لا تكون ممكنة إلَّا بنقد العقل نفسه، فهي إذن علم، أما الشانية فليست سوى إدراك لا يمكننا أن نقول إلى أيّ مدى يصح الاستنتاج منه تلقائياً. فعندما أتصوّر (حسب الظاهر الحسى) سطح الارض كصحنْ، لا يمكن أن أعلم إلى أيّ مدى يمتدّ. لكن التجربة تعلُّمني أنِّي أرى حيثها ذهبت أبداً أمامي مكاناً يمكنني أن أستمر في التقدم فيه، وأعرف بالتالي حدود معرفتي المتحققة في كل مـرة بالأرض، انمـا ليس حدود كـل وصْفٍ ممكن للأرض. لكن لـو ذهبت بعيداً إلى حـدٌّ يكفي لأعلم أنَّ الارض كرةً وأنَّ سـطحها كـرويٍّ، فسيمكنني أن أعرف عندها بتعيُّن ووفقاً لمبادىء قبلية وحتى بجزء صغير من هذه المساحة، ويمقىدار درجة عملى سبيل المثال، قطر الارض؛ وبهذا القطر، أعرف نـطاق الأرض بالكـامل، أيْ مسـاحتها؛ وعـلى الرغم من أنَّني جاهل بالنظر إلى هذه الموضوعات التي يمكن أن يتضمنها ذلك السطح، فإنني لست مع ذلك بجاهل بالنظر إلى النطاق الذي يتضمنها ومقداره وحدوده.

إن مجمل كل الموضوعات الممكنة لمعرفتنا يبدو لنا بمشابة مساحة مسطحة ذات أفق ظاهر، وهو ما يضم كل نطاقها وما أسميناه الأفهوم العقلي للجملة اللامشروطة. ومن المستحيل أن نبلغه أميرياً، فكل المحاولات التي جُرِّبت حتى الآن لتعيينه قبلياً وفقاً لمبدأ معينٌ ذهبت سدى.

إلا أن كل أسئلة عقلنا المحض تدور على ما يقع خمارج هذا الأفق أو عملي ما يموجد عملي الأكثر على الأكثر على المناصل.

وكان ديْقِدْ هيوم الشهير، أحد جغرافيّي العقل البشري، قد ظنّ أنّه يُجيب إجابة وافية على تلك الاسئلة بمجملها، برمْيها ما وراء أفق العقل هذا، الذي لم يستطع أنْ يعينه مع ذلك. وقد توقف بخاصة عند مبدأ السبية ولاحظ بصواب كلّي بصدده، أنْ حقيقته (بـل أيضاً المصداقية الموضوعية لأفهوم السبب الفاعل بعامة) لا تستند إلى أي رِثْيان، أعني إلى أيّ معرفة قبْلية، وان ما يشكل كل سُلطته هو بالتالي لا ضرورته، بـل، على العكس، مجرد فائدته العامّة في سياق التجربة، والضرورة الذاتية الناتجة عنها، والتي كان يُسمّيها العادة. والحال، إنّه استدل، من عجز عقلنا عن أن يستعمل هذا المبدأ، على بطلان كل دعاوى العقل بعامة في تخطّي الأمهيري.

ويمكن أن نبطلق على مثل هذه البطريقة، التي تقوم في إخضاع وقائع العقل للفحص وللتأنيب حسب الظروف، اسم رقابة العقل. وبما لا شك فيه أن هذه الرقابة تقود حتماً إلى الشك إزاء كل استعال مفارق للمبادىء. لكن ذلك ليس سوى الخطوة الشانية التي ما تزال بعيدة عن إنجاز العمل. والخطوة الأولى في قضايا العقل، خطوة الطفولة، هي دغمائية. والخطوة الثانية، التي تكلّمنا عليها، هي ربيبية، وتشهد بتأني الحاكمة التي هذبتها التجربة. والحال، إنه يلزم بعد خطوة ثالثة، ويعود أمر القيام بها إلى الحاكمة الناضجة والراشدة التي أساسها شعارات ثابتة، وكليتها لا غبار عليها. والتي تقوم بتفحص لا وقائع العقل، بل العقل نفسه في كل قدرته وتمكنه من بلوغ معارف قبلية محضة. فلم يعد ثمة من رقابة تضع مجرد اقتصارات، بل نقد للعقل يدلّل، بمبادىء، على حدوده المتعينة، ولا يُخمّن فقط، بل يدلّل على هذه النقطة أو تلك بالنسبة إلى كل الأسئلة المكنة التي من نوع معين. فالربيبة مرحلة يرتاح فيها العقل البشري، وفيها يمكنه أن يتذكّر الرِحْلة الدغهائية التي خرج منها للتو، وأن يرسم خطط البلاد التي يكون فيها، من أجل أن يمكنه بعد الآن أن يُعتر طريقه بأمان أكبر، لكنها ليست موقعاً سكنياً للإقامة فيه، لأنّ هذا الموقع لا يمكن أنْ يُعثر عليه إلا بتيقّن تامّ، إمّا بمعرفة الموضوعات نفسها وإمّا بالحدود التي تنحصر ضمنها كلّ معرفتها الماضية.

ليس عقلنا نوعاً من السهل الذي يمتد إلى مسافة غير متعينة، والذي لا نعرف تخومه إلا بعامة، بل يجب أن يشبّه بالاحرى بِكُرُة يمكن أن يُعثر على قطرها انطلاقاً من انسخناء القوس على سطحها (إنطلاقاً من طبيعة القضايا التأليفية القبلية) ويمكن لمضمونه وتحديده أن يتعيّنا من جرّاء ذلك بيقين. وخارج هذه الكرة (حقل التجربة)، لا يوجد أي موضوع له، وحتى الاسئلة حول هذه الموضوعات المزعومة، لا تخص إلا المبادىء المداتية لتعيين شامل للعلاقات التي يمكن أن مناخل هذه الكرة بين الأفاهيم الفاهمية.

وفي حوزتنا حقاً معارف تاليفية قبلية كها تظهر ذلك المبادىء الفاهمية التي تستبق التجربة. لكن، إذا لم يستطع واحد أن يفهم إمكانها، فإنه يمكنه بالطبع أن يشكُّ في البداية في أن تكون متحقّقة في ذاتها من خلال ملكات الفهم وحدها، وأن بحسب كل الخطوات التي يخطوها العقل وفقاً لتوجيهها باطلة. ويمكنه أن يقول فقط: يمكننا أن نعين نطاق عقلنا وحدوده لو رأينا أصلها وأحقيتها، لكن طللا أن ذلك لم يحصل، فإن مزاعم عقلنا هي مزاعم مجازف بها عشوائياً. وعلى هذا النحو، فإن شكاً كليًا إزاء كل فلسفة دغهائية تسلك هذه الدرب من دون نقد العقل نفسه، سيكون أمراً مدعاً تماماً. إلا أنه يمكننا، مع ذلك، أن ننكر على العقل مثل هذا التقدم إنكاراً كلياً، عندما يكون قد مُهد له وأسس أحسن تأسيس. ذلك أن كل الأفاهيم، بل كل الاسئلة التي يقترحها علينا العقل المحض، لا تُقيم، إن صح القول، في التجربة بل هي بدورها في العقل وحسب؛ ولذا فإنه يجب أن يكون بالإمكان حلها وفهم مصداقيتها أو بطلانها. وليس لدينا الحق بأن ننمي هذه المقترحات متذرّعين بعجزنا كها لو أن حلّها يعود حقاً إلى طبيعة الأشياء، وأن نتنكّب عن كلّ بحث لاحق بصددها؛ لأن العقل نفسه هو الذي ولّد هذه الأفكار من داخله، وعليه بالتالي أن يُبينُ مصداقيتها أو ترائيها الذيالكتيكي.

وكل الجدال الريبي مُوجّه، أصلاً وفقط، ضدّ الدغهائي الذي يُتابع دربه بوقار من دون أن يشكّ ببادئه الأولية الموضوعية، أعني من دون نقد، ولا هدف له سوى أنْ يُبلبله ويعيده إلى معرفة ذاته. وهو في ذاته لا يقرّر شيئاً على الاطلاق بالنسبة إلى ما نعرف أو ما لا نعرف. وكل المحاولات الفاشلة للعقل هي وقائع من المفيد دائها المخصاعها للرقابة. إلا أنّه ليس بوسع ذلك تقرير أيّ شيء حول أمل العقل في الوصول، في المستقبل، إلى نتيجة أفضل لجهوده، وحول مزاعمه بهذا الخصوص؛ فلا يمكن للرقابة وحدها إذن أن تضع نهاية للنزاع حول حقوق العقل البشرى.

وبما أن هيوم هو على الأرجح أحذق جميع الرّيبيّين وأشهرهم بــلا منازع، بــالنظر إلى التــأثير الذي يمكن أن يكون للمنهج الريبي على الحثّ إلى فحص أساسي للعقل، فإنــه أمر يستحق إذن العناء، أن أعرض بقدر ما يلائم ذلك مقصدي، مسار استدلالاته، والأغلاط التي وقع فيها مثل هذا الرجل الثاقب والمثير للإعجاب، مع العلم أنها لم تتولّد إلاّ على طريق الحقيقة.

ربحاكان هيوم يفكر (على الرغم من أنه لم يكن واضحاً تماماً) أننا نتخطى أفهومنا عن الموضوع في ضرّب معين من الأحكام. وقد أسميت هذا الضرب أحكام تأليفية. ولا إشكال البتة في أنه يمكنني الخروج من أفهومي الذي لدي سلفاً بواسطة التجربة، فالتجربة نفسها تأليف للإدراكات يضيف إلى أفهومي الذي لدي بواسطة إدراك واحد، إدراكات جديدة. لكننا نظن أيضاً أنه بإمكاننا الخروج قبلياً من أفهومنا وتوسيع معرفتنا على هذا النحو. ونحاول أن نقوم بذلك إمّا بالفاهمة المحضة بالنظر إلى ما يمكن أن يكون على الأقل موضوع تجربة، وإما بالعقل المحض بالنظر إلى خصائص الاشياء، بل حتى إلى وجود موضوعات لا يمكن أن تمثل قط في التجربة. وصاحبنا الريبي لم يُعيِّز بين هذين الضربين من الأحكام كما كان ينبغي عليه أن يفعل، وقد نظر إلى تلك الإضافة إلى الأفاهيم بذاتها، وإلى ذلك التوليد الفجائي إن صح يفعل، لفاهمتنا (ولعقلنا) من دون إخصاب التجربة، بمثابة أمر ممتنع جملة. فهو حسب إذن كل

المبادىء القبلية المزعومة للعقل بمشابة مبادىء متوهَّمة، وظن أنها ليست سوى عادة ناتجة عن التجربة وقوانينها، وبالتالي سوى قواعد أمهيرية، أعني عرضية في ذاتها ننسب إليهـ ا ضرورة وكلية مفترضتين. لكنه كي يُثْبِثت هذه القضية الغريبة، رجع إلى المبدأ المعترف بــه كلياً حــول علاقــة السبب بالمسبُّب. إذْ بما أنه لا يمكن لأيّ قدرة فاهمية أن تنقلنا من أفهوم شيء إلى وجود شيء آخر بوصفه معطى بذلك كلياً وبالضرورة، فإنه ظن أنّ بإمكانه أن يستنتج من ذلك أنـه ليس لدينـا، من دون التجربة، أيّ شيء بمكن أن يضاف إلى أفهومنا ويخوِّلنا إصدار حكم يصدق قبلياً. فأن يلوُّن نور الشمس الشمع ويُذيبه في الوقت نفسه، في حين يُصلِّب الصلصال، ذاك ما لا يمكن لأيِّ فاهمة أن تخزره بناء على أفاهيم لدينا قبلياً عن هذه الأشياء، وليس هناك سوى التجربة لكي تعلَّمنا مثل هذا القانون. لكننا على العكس من ذلك، رأينا في المنطق الترسندالي، أنه على الرغم من أنه لا يمكننا البتَّة بلا توسط الخروج من مفهوم الأفهوم المعطى لنا، فيإنه يمكننـا مع ذلـك أن نعرف قبلياً تماماً، إنما بالصلة مع ثالث، أعني مع التجربة الممكنة، وإذن قبلياً دائماً، قانون اقتران شيء بآخر. فعندما يبدأ الشمع الذي كان صلباً من قبل بالذوبان، يمكنني أن أعرف إذن قبلياً، أن أمراً ما يجب أن يكون قد سبقه (حرارة الشمس مثلاً) وتبعاً له حصل ذلك وفقاً لقانون ثابت، على الرغم من أنني لا أعرف قبلياً، من دون أنْ تُعْلمني التجربة، بشكل متعينً، لا السبب ولا المسبّب. فهيوم كان يستـدل إذن خطأ من عـرضيّة فعلنـا التعييني وفقاً للقـانون عـلى عرضيَّة القانون نفسه، وكان يخلط الخروج من أفهوم شيء إلى شيء التجربة المكنــة (وهو مــا يحصل قبلياً ويُشكل الواقع الموضوعي لهذا الأفهوم) مع تأليف موضوعات التجربة المتحققة التي هي بالطبع أميرية أبداً. وهكذا يجعل من مبدأ التعاطف الذي مقره في الفاهمة، والذي يعبر عن إقتران ضروري، قاعدة للتداعي لا توجد إلا في المخيِّلة الاسترجاعية، ولا يمكن أن تقدم سوى عمليَّات ربُّط عرضية وغير موضوعية البتة.

إلا أن الاغلاط الرئبية لهذا الرجل الذي هو من جهة أخرى ثاقب النظر جداً، تتولّد بخاصة عن نقص مشترك بينه وبين كلّ الدغائيين. أعني، إنه لم يكن يرى إلى كلّ ضروب التأليف القبلي للفاهمة على نحو سستامي، لأنه لو فعل لوجد أنّ مبدأ الدوام مثلًا، وكي لا نذكر سواه، هو مبدأ يستبق التجربة شأنه شأن مبدأ السببية. ولكان بذلك استطاع أن يعين أيضاً حدوداً متعينة للفاهمة، التي تتوسع قبلياً، وللعقل المحض. لكنه عندما يكتفي بقصر فاهمتنا من دون أن يحددها ولا يُعطي، إذ يثير شكاً عاماً، أي معرفة متعينة بجهلنا الذي لا مفر منه، وعندما يخضع للرقابة بعض مبادىء الفاهمة من دون أن يخضع الفاهمة، بالنظر إلى كل قدرتها لمحك النقد، ويذهب إلى أبعد، إذ ينكر عليها ما لا يكن أن تعطيه حقاً، فيرفض أن يكون لها أي قدرة على التوسع قبلياً، على الرغم من أنه لم يكن يفحص هذه القدرة بكاملها، فإنه يحصل معه عندثد ما يقلب دائماً الرئبية، أعني إن سستامه نفسه يوضع موضع الشك، لأن اعتراضاته معه عندثد ما يجرد وقائع عرضية لا إلى مبادىء يمكن أن تقنعنا بضرورة التخلي عن حق إنشاء مزاعم دغائية.

وحيث إن هيوم لا يقيم فيها عدا ذلك أي فرق بين دعاوى الفاهمة المدعّمة وادعاءات العقل

الديالكتيكية التي ضدها إنما يوجه هجهاته أساساً، فإن العقل الذي يعيقه ذلك مجرد إعاقة، إنما لا يُجبط عزمه الخاص أي إحباط، يشعر أنّ المكان ما زال مفتوحاً أمامه كي يتوسع فيه، ولا يمكن أن يُثنى كلياً عن محاولاته على الرغم من أنّه يؤنّب هنا أو هناك. ذلك أن الواحد يتخذ وضعية الدفاع لاتقاء الهجهات، ثم يرفع رأسه عالياً جداً، ولا يعود يقبل أي نقاش من أجل الإقرار بمطالبه. لكنّ مطالعة كاملة لكلّ قدرته، والاقتناع المتولّد عن يقين مُلكيّة صغيرة بدل بطلان الادّعاءات العليا، يزيلان كل نزاع ويجعلاننا نكتفي بهذه الملكية الضيّقة، إنما غير المنازعة.

أما بالنسبة للدُغْماتي غير النقدي الذي لم يقس فلك فاهمته، ولم يعين بالتالي حدود معرفته الممكنة وفقاً لمبادىء، والذي بالتالي لا يعرف سلفاً ماذا بوسعه، بل يظن أنه سينتهي باكتشافه عن طريق المحاولات فقط، فإن هذه الهجمات الريبية ليست خطرة وحسب، بل يمكن أن تكون قاضية. لأنه إذا أرتج عليه في زَعْم واحد، لا يمكن له أن يبرره، ولا أن يشرح تراثيه بمبادىء، فإن الشك سيخيم عندئذ على كل المزاعم، ومها كانت مقنعة.

وهكذا، فإن الريبي هو الناظر "الذي يقود المتعقل الدغائي إلى نقد صحي للفاهمة وللعقل نفسه؛ وما إن يصل إلى ذلك حتى لا يعود يخشى أيّ اعتراض، لأنه سيميِّز عندها مُلكيته عن كل ما هو خارجها كلياً. ولن يرفع أي دعوى حول ذلك، ولا يعود يدخل في نزاعات. وصحيح أن الطريقة الريبية لا تُشيع بذاتها كل أسئلة العقل، إلا أنها تمهّد لحلها بجعله متيقظاً، وبإرشاده إلى الوسائل الأساسية لضهان مُلكياته المشروعة.

الفصل الثالث

انضباط العقل المحض بالنظر الى الفروض

أفلا يجدر بعقلنا، ونحن نعلم أخيراً من نقده، أنه لا يمكننا في الواقع أن نعلم شيئاً في استعاله المحض والاعتباري، أفلا يجدر به أن يفتح حقلًا واسعاً للفروض، يكون من المسموح فيه على الأقل أن نخترع وأن نبدي رأياً، حين لا يسمح لنا أن نزعم؟.

ولكي لا تحلم المخيِّلة نوعاً من الحلم، بل لكي تخترع في ظل الرقابة الصارمة للعقل، يجب دائماً أن يكون هناك، من قبل، ما هو يقيني تماماً، وأن لا يكون إختلاقاً أو مجرد رأي، أي أن يكون الموضوع نفسه ممكناً. وفي هذه الحالة سيكون من المسموح به حقاً أن نبدي رأياً بصدد تحقق هذا الموضوع، لكن هذا الرأي، حتى لا يكون من دون أساس، يجب أن يقترن كمبدأ

^(*) المعلم المولج بصبط التلاميذ.

تفسيري بكل ما هو معطى حقاً، وما هو يقيني بالتالي، وسيسمى عندها، فَرْضاً.

ويما أنّه لا يمكننا أن نكوِّن أي أفهوم عن إمكان الإقتران الدينامي القبلي، وبما أن مقولة الفاهمة المحضة لا تصلح لابتكار مثل هذا الاقتران، بل فقط لفهمه عندما يصادف في التجربة؛ فإنه لا يمكننا أن نتخيل بشكل أصلي، وبما يوافق هذه المقولات، موضوعاً واحداً من قوام جديد غير معطى أمهيرياً، ولا أن نضع هذه الإمكان في أساس فَرْض مشروع، لأن ذلك سيعني إخضاع العقل لأوهام فارغة بدل إخضاعه لأفاهيم الأشياء، فليس من المسموح به إذن أن نخترع ملكات أصلية جديدة، وعلى سبيل المثال، فاهمة قد تكون قادرة على حدس موضوعها من دون حواس، أو قوة جاذبة من دون أي تماس، أو ضرباً جديداً من الجواهر وعلى سبيل المثال جوهراً يكون حاضراً في المكان من دون لا نفاذ، ولا بالتالي اشتراكاً بين الجواهر يكون متميزاً من جوهراً يكون حاضراً في المكان من دون لا نفاذ، ولا بالتالي اشتراكاً بين الجواهر يكون متميزاً من الرمان وحسب؛ ويكلمة، لا يمكن لعقلنا إلا أن يستخدم شروط التجربة الممكنة كشروط المرمان وحسب؛ ويكلمة، لا يمكن لعقلنا إلا أن يستخدم شروط التجربة الممكنة كشروط الشروط، لأن أفاهيم من هذا النوع، ومع أنها لا تحدث أيّ تناقض، ستكون من دون موضوع.

والأفاهيم العقلية هي، كها قلنا، مجرد أفكار وليس لها بالتأكيد أيّ موضوع في أيّ تجربة، إلا أنها لا تدل، بذلك، على موضوعات غترعة ومسلّم بها، في الوقت نفسه، كممكنة. وهي مفكّرة إحتهالياً فقط من أجل أن نؤسس بالصلة معها (بوصفها اختلاقات كشفية) المبادىء التنظيمية للاستعهال الفاهمي السستامي في حقل التجربة. فإذا ما غادرنا هذا الحقل، فلا تعود سوى أيسات فكرية، لا يمكن التدليل على إمكانها، ولا يمكنها بالتالي أن تُعطى بِفرْض كأساس لتفسير ظاهرات متحققة. فمن المسموح به تماماً أن نفكر النفس كبسيطة من أجل أن نعطي، وفقاً لهذه الفكرة، لكل ملكات الذهن وحدة تمامية وضرورية، هي، على الرغم من أنه لا يمكننا أن نراها عياناً، بمثابة أساس لحكمنا على الظاهرات الباطنة. لكن التسليم بالنفس كجوهر بسيط (وهذا أفهوم مفارق) هو قضية لا عاصِية على التدليل (كها هي الحال مع فروض فيزيائية عديدة) وحسب، بل أيضاً اعتباطية كلياً ومرسلة عشوائياً، لأن البسيط لا يمكن أن يتصور في أي تجربة، لأن إمكان ظاهرة بسيطة لا يمكن أن يُرى قط، إنْ كنا نفهم هنا بالجوهر الموضوع الدائم للحدس الحسي. وليس هناك أيّ تجويز مدعم للعقل، يسمح لنا بالتسليم على سبيل الظن بكائنات محض معقولة، أو بصفات عض معقولة لأشياء العالم الحسي، على الرغم (ولأن ليس بكائنات محض معقولة، أو بصفات عض معقولة لأشياء العالم الحسي، على الرغم (ولأن ليس للدينا أي أفهوم عن إمكانها أو امتناعها) من أن أي نيظرة، تدعي أنها أفضل، لا تسمح لنا بالتمارة .

ولا يمكننا أن نستعمل، لتفسير ظاهرات معطاة، أي أشياء ومبادىء تفسيرية أخرى غير تلك التي تقترن بالأشياء أو المبادىء المعطاة، وفقاً لقوانين للظاهرات معروفة من قبل. فالقرض الترسندالي الذي تُستخدم فيه مجرد فكرة للعقل لتفسير الاشياء الطبيعية، لن يكون إذن تفسيراً لأنّنا معه سنكون كَمَنْ يسعى إلى تفسير ما لا يفهمه كفاية عن طريق المبادىء الأمپيرية المعروفة،

بأمر لا يفقه منه شيئاً بالمرة. ثُمَّ إن مبدأ فَرْض من هذا النوع لن يصلح بصحيح العبارة إلا للإرْضاء العقل، وليس قط لجعل استعال الفاهمة يتقدم بالنظر إلى الموضوعات؛ ويجب أن يُفسر النظام والغائية اللذان في الطبيعة بناء على أسباب طبيعية ووفقاً لقوانين طبيعية؛ والفروض نفسها، وحتى أكثرها فظاظة، يمكن تحمّلها هنا، شرط أن تكون فيزيائية، أكثر من تحمّل فرض فوق فيزيائي واحد، أعني، أكثر من اللجوء إلى خالق إلهي نفترضه لهذا الخصوص. ذلك أنه سيكون مبدأ للعقل الكسول (مه) (ignava ratio) أن نهمل جانباً وفجأة، كل الاسباب التي يمكن أن نستعلم عن واقعها الموضوعي ومن حيث إمكانه على الأقل من خلال تقدم التجربة، من أجل أن نستكين إلى مجرد فكرة مريحة جداً للعقل. في حين أنّ الجملة المطلقة لسلسلة الأسباب كمبدأ تفسيري من لا تشكّل أي عائق بالنظر إلى موضوعات العالم؛ إذ كما كانت هذه الموضوعات عبرد ظاهرات، فإنه لا يمكن أن نتوقع منها البتة إنجازاً ما في تأليف سلسلة الشروط.

ولا يمكن على الاطلاق أن نقر للعقل في استعاله النظري، باللجوء إلى فروض ترسندالية، ولا أن نجيز له، من أجل سد نقص مبادىء التفسير الفيزيائية، حرية استعال مبادىء فوق فيزيائية: من جهة، لأن العقل بدلاً من أن يتقدم بذلك، يقطع بالاحرى كلّ تقدَّم استعماله، ومن جهة، لأن هذه الإجازة تنتهي إلى جعله يُضيع كل ثار أرضه، الخاصة، أعني التجربة. ذلك أن في متناولنا دائياً، في حال صَعُبَ علينا التفسير الطبيعي هنا أو هناك، مبدأ تفسيرياً مفارقاً يعفينا من هذا البحث، ويضع نهاية لكل بحث لا من خلال الرئيان، بعل من خلال عدم فهم مُطبَق لمبدأ سبق أنْ فكر بافتراض أنه ينطوي على أفهوم الأول المطلق.

والعنصر الثاني اللازم كي يمكننا القبول بفرض، هو أنْ يكفي لكي نعين قبلياً النتائج المعطاة. فإذا كنا مرغمين من أجل ذلك على الاستعانة بفروض أخرى أيضاً، فقد يُشتبه بأنها مجرد خرافات لأن كل واحد منها في ذاته يجتاج إلى مثل ذلك التصويب الذي تتطلبه سلفاً الفكرة المتخذة كأساس، والذي لا يمكن بالتالي أن يعطيه أي شاهد صادق. فإذا لم يكن ينقصنا بالتأكيد، بافتراضنا علّة كهال بلا حدود، أيّ مبادىء لتفسير الغائية والنظام والعظمة الموجودة في الطبيعة، فإن هذا الافتراض يحتاج مع ذلك إلى فروض جديدة أيضاً كي ينقذ نفسه من الاعتراضات المستمدة من المسوخ والشرور التي تظهر أيضاً في العالم، وعلى الأقل وفقاً لأفاهيمنا. وقيام النفس الموضوعة في أساس ظاهراتها قياماً مستقلاً وبسيطاً، إذا ما جوبه بالصعوبات الناشئة عن كون ظاهراتها شبيهة بالتغيرات في المادة (بالزيادة والنقصان) يوجب الاستعانة بفروض جديدة محتملة ولا شك، إلا أنّها من دون أيّ رصيد، خلا رصيد الرأي المزعوم لها، في حين أنه كان يجب عليها أن تشهد لصالحه.

وإذا كان يجب على مزاعم العقل المتّخذة هنا كأمثلة (الوحدة اللاجسمية للنفس ووجود كائن أسمى) أن تحسب لا كفروض بـل كعقائـد واجبة الصـدق قبلياً، فـإن المسألـة لا تعود

^(*) لتجاهل العقل

^(**) حرفياً. أما فيها يخص جملة المبدأ التفسيري المطلقة في سلسلة الاسباب. (م.و).

مسألة فروض، لكن، يجب في هذه الحالة أن نرى للدليل اليقين الواجب الذي للبرهان. لأن من يريد أن يجعل تحقق هذه الافكار تحققاً عتملاً وحسب، إنما يريد مقصداً أخرق، شأنه في ذلك شأن من يريد أن يبعض، بطريقة محتملة وحسب، قضية هندسية. فالعقل منسلخاً عن كل تجربة، إمّا يكنه أن يعرف كل شيء قبلياً وحسب على نحو ضروري، وإمّا لا يمكنه أن يعرف شيئاً. وعليه، لن يكون حكمه ذات مرة على سبيل الرأي، بل إما اقتناعاً عن كل حكم وإما يقيناً واجباً. فالآراء والاحكام المحتملة حول ما يلائم الاشياء، لا يمكن أن تتدخل إلا كمبادىء تفسيرية لما هو معطى حقاً أو كخلاصات مستمدة وفقاً لقوانين أميرية مما يصلح كأساس بوصف متحققاً، وبالتالي مما هو في سلسلة موضوعات التجربة وحسب. وخارج هذا الحقل، فإن المرأي يساوي التلهي بالافكار، اللهم إلا إذا كنا نظن أن الحكم قد يجد الحقيقة باتباعه طريقاً غير

لكن، على الرغم من أنه لا مجال في المسائل محض الاعتبارية في العقبل المحض، لفرض فروض من أجل أن نؤسِّس عليها قضاياً، فإن الفروض مقبولة فيها تماماً عندما تكون المسألة منافَحة وحسب، أعنى، في الاستعمال الجدالي وليس في الاستعمال الدغمائي. وما أفهمه بالمنافحة، هو لا أن يعدُّد المرء الحجج لصالح زعمه، بـل أن يبينَ فقط بطلان مماحكة الخصم التي بها يدعى أنه يهذَّب بها زعمنا الخاص. والحال، إن كل القضايـا التأليفيـة المستمدة من العقل المحض تمتاز بهذه الخاصية: إنه، إنْ كان الذي يزعم واقعاً لأفكار معينة، لا يعلم قط ما يكفي لجعل قضيته يقينية، فإن الخصم من جهته لا يعلم أكثر منه لكي يـزعم العكس. وخطّ العقل البشري متساوِ من الجهتين: لا يوليه الواحد دون الأخر في المعرفة الاعتبارية. وعليه، فهو حلبة حقيقية لمعارك لا تنتهي قط. لكننا سنرى فيها بعد أن العقل، بـالنظر إلى الاستعمال العملي يتمتع مع ذلك بحق التسليم بما لم يكن خحوَّلًا أن يفترضه بأي شكـل من دون حجج كـافية في حقل الاعتبار وحسب، لأن كل مثل تلك الافتراضات، تسيء إلى كمال الاعتبار الذي لا يأب له الغرض العملي البتـة. فللعقل هنـا إذن مُلْكية ليس بحـاجة إلى أن يـدلل عـلى مشروعيتها، ولا يمكنه على كل حال أن يعطى الدليل عليها. فعلى الخصم إذن أن يأتي بالدليل. لكن، بما أن هذا الأخير، كي يثبت لاوجبود الموضوع المشكوك بأمره، يعلم عنه بقلة مـا يعلم ذاك الذي يـزعم تحققه فإن الأفضلية هنا هي لجهة ذاك الذي يـزعم شيئًا كفـرضية ضروريـة عمليًا melior est) (*) (conditio possidentis ولأنه يوجد كما في حالة الـدفاع المشروع، فإن له حرية اللجوء، كي يدافع عن قضيته المحقة، إلى الوسائل نفسها بالضبط التي يستعملها الخصم ضدّه، أعني إلى الفروض التي يجب أن لا تصلح بالطبع لتدعيم الدليل على ما يذهب اليه، بل فقط لإظهار أن الخصم يعلم عن موضوع النزاع أقل مما يمكُّنه من أن يَفْخر بأنَّ لـ الافضلية علينا في مسألة العرفة الاعتبارية.

لا يُسمح إذن بالفروض في حقىل العقىل المحض إلا كأسلحة حربية؛ فهي لا تصلح

^(*) حال التملك أفضل.

لتأسيس حق، بل فقط للدفاع عنه. لكن هنا يجب أن نبحث عن الخصم أبداً في ذاتنا. ذلك أن العقل النظري في استعاله الترسندالي هو ديالكتيكي في ذاته. والاعتراضات التي يمكن أن تخشاها، تقيم فينا باللذات، ويجب أن نبحث عنها، بوصفها نوعاً من الدعاوى القديمة إنما المرفوضة دائياً، من أجل أن نؤسس سلاماً أبدياً على القضاء عليها. فالسكينة الخارجية ليست سوى سكينة ظاهرة؛ ويجب القضاء على العداوات في رُويْشِمها الذي يقيم في طبيعة العقل البشري؛ لكن كيف نقضي عليه إن لم نعطه الحرية، بل الغذاء، اللازمين له كي يفرخ، فيسمح لنا إذ نكشف بذلك عنها، بأن نقتلعها لاحقاً مع جذرها؟ تأملوا إذن بأنفسكم الاعتراضات التي لم تخطر بعد ببال أي خصم، وأعطوه الاسلحة أيضاً، أو امنحوه أنسب أرض يمكن أن يتمنى. فهناك لا خوف على شيء، بل رجاء بالأحرى، أعني باكتساب موقع، لا يمكن لأحد أن ينازعكم ملكيته ذات مرة.

وإلى عتادكم الكامل تنتمي أيضاً فروض العقل المحض، وعلى الرغم من أن هذه الفروض ليست سوى أسلحة برونزية (لأنها لم تُعمَّد بليَّ قانون تجربي) فإنها تتمتع بقدر من الفضيلة، يساوي الاسلحة التي يمكن لأي خصم أن يستعملها ضدكم. فإذا ما واجهوكم إذن عندما تسلمون (من أي منظور غير اعتباري) بطبيعة للنفس لامادية ولا خاضعة لأي تفسير جسهاني، بهذه الصعوبة: يظهر أن التجربة تدليل على أن تنامي ملكات ذهننا وتناقصها، ليسا سوى تغيرات مختلفة لأعضائنا؛ فإنه يمكنكم أن تقللوا من قوة الدليل بالقول إن جسمنا ليس سوى الظاهرة الأساسية التي يعود إليها في الحالة الراهنة (في الحياة) كامل قدرة الحساسية، وبالتالي كل تفكير بوصفها شرطه، والانفصال عن الجسم سيكون نهاية هذا الاستعال الحسي بملكتنا المعرفية وبداية استعالها الذهني؛ فليس الجسم إذن سبباً للفكر بل شرطاً حصرياً وحسب، ويجب بالتالي وبداية استعالها الذهني؛ فليس الجسم إذن سبباً للفكر بل شرطاً حصرياً وحسب، ويجب بالتالي بالمقدار نفسه كعائق امام الحياة الروحية المحضة، وخضوع الحياة الأولى للقوام الجسماني لا تثبت بلقدار نفسه كعائق امام الحياة الروحية المحضة، وخضوع الحياة الأولى للقوام الجسماني لا تثبت تعثروا على شكوك جديدة لم تشرحتي الآن أولم تعمّق بشكل كاف.

إن عرضية الولادات التي تخضع، عند البشر كها عند المخلوقات غير العاقلة للظرف، لكن، أيضاً وغالباً، للتغذية ولنمط الحياة مع كل فضوله ونزواته، بـل للعيب غالباً، تشكل صعوبة كبرى في وجه الرأي الذي ينسب مدة تمتد حتى الأبد لمخلوق بدأت حياته في ظروف بمثل هذا القدر من اللامعنى والخضوع خضوعاً تاماً لحريتنا. وتقل أهمية هذه الصعوبة بالنسبة الى مدة كل النوع (هنا على الأرض)، لأن العرضي في المفرد لا يوجد في الكل من دون الخضوع لقاعدة، أمّا بالنسبة لكل فرد، فيبدو من المشكوك فيه بالتأكيد توقع نتيجة كبيرة من أسباب متّضعة. والحال، إنه يمكنكم ضد هذه الصعوبة ان تستعينوا بفرض ترسندالي يقول: إن كل حياة ليست أصلاً سوى حياة عقلية لا تخضع قط لتصاريف الزمان ولـم تبدأ بالولادة، ويجب أن لا تنتهي بالموت؛ وإن هـذه الحياة الدنيا ليست سوى مجرد ظاهرة، أعني سوى تصوّر حسي للحياة الروحية الخالصة، وإن كل عالم الحواس هو بجرد خيل يهوم أمام نمطنا المعرفي الحالي، وليس لـه، شأنه

شأن الحلم، أيّ واقع موضوعي في ذاته، وإنه لـو كان في إمكـاننا أن نحـدس الأشياء بمـا فيها ذواتنا، كما هي، لأمكننا أن نرى أنفسنا في عالم من الطبائع الروحية لم يبدأ تعـاملنا الحقيقي معـه بالولادة، ويجب أن لا ينتهي بموت الجسم (بوصفة مجرد ظاهرات) الخ....

وعلى الرغم من أننا لا نعلم أيّ شيء عن كل ما نضعه هنا، فرْضاً، في الواجهة كي نرد المحجوم، ومن أننا لا نزعمه بحق؛ وعلى الرغم من أن كل هذا ليس حتى فكرة عقلية بل، مجرد أنهوم أخترع للمُنافَحة، فإننا ننهج مع ذلك بطريقة موافقة كلياً للعقل، لأننا نظهر للخصم الذي يظن أنه استنفد كل إمكان، إذ حَسِب، خطاً، نقصَ الشروط الأمهيرية لهذا الامكان بمشابة الدليل على الامتناع الكامل لما نعتقده، نُظهر أنه لا يمكنه أن يضمّ، بمجرد قوانين للتجربة، كامل حقل الأشياء الممكنة في ذاتها أكثر عما يمكننا أن نكتسب لعقلنا مُلْكِيّة مضمونة خارج التجربة. وذاك الذي يلوّح بمثل هذه الوسائل الدفاعية الفَرْضية ضد ادعاءات خصم ينكِر، واثقاً، يجب ألا يحسب من أجل ذلك أنّه يريد أن يَمْتلكها بوصفها آراءه الحقيقية. وعليه أن يتخلص منها ما إن يرد إدعاء لخصم الدُغْمائي. ذلك أنه مها بلغ تواضع المرء واتّزانه عندما يقتصر على التوسّل سلبياً وبالرفض إزاء مزاعم غريبة، فإنه، ما إن يريد أن يُثبت إعتراضاته كادنة على العكس، حتى ينشأ لديه إدّعاء لا يقلّ صَلَفاً ولا توهماً عما لو كان اعتنق جانب الأثبات.

نرى إذن، بذلك، أنه ليس للفروض في الاستعال الاعتباري أيّ مصداقية كآراء في ذاتها بل، فقط بالنسبة إلى الإدعاءات المضادّة المفارِقة. ذلك أن مدّ مبادىء التجربة المكنة إلى إمكان الاشياء بعامة، ليس مفارقاً بدرجة أقل من زعم الواقع الموضوعي لهذه الأفاهيم التي لا يمكن أن تجد موضوعاتها إلا خارج حدود كل تجربة ممكنة. فيا يحكم عليه العقل المحض إثباتياً، يجب أن يكون ضرورياً (شأنه شأن كلّ ما يعرفه العقل) وإلا لن يكون شيئاً على الإطلاق. فهو لا يتضمن إذن في الواقع أي رأي. إلا أنّ الفروض التي هي مدار القول هنا، ليست سوى احكام احتمالية، لا يمكن على الأقل أن تُهفّت على الرغم من أنه لا يمكنها بالتأكيد أنْ تُشبّت بأيّ شيء، وهي بالتالي بجرد آراء خاصة، إلا أنّه لا يمكنها أنْ تفلت، عقلاً، (حتى من وجهة نظر الطمأنينة الداخلية) من الشكّ الذي تثيره. إلا أنه لا يمكنها أنْ تفلت، عقلاً، وحتى من وجهة نظر العمانينة تُعطرح كما لمو أنها كانت مضمونة ذاتياً، وذات مصداقية مطلقة، وكي لا تُغرِق العقل في الاختلاقات والتعميات.

الفصل الرابع

انضباط العقل المحض بالنظر الى أدلته

للأدلة على القضايا الترسندالية والتأليفية هذه الخاصية من بين كل الادلة على المعرفة التأليفية القبلية: إن العقل بواسطة أفاهيمه يجب أن لا يُطبق فيها مباشرة على الموضوع، بل يجب

على العكس، أن يبرهن أولًا على مصداقية الأفاهيم وإمكان تأليفها قبلياً. وذلك لا كقاعدة إحترازية ضرورية وحسب، بل كخاصية لماهية الادلة نفسها وإمكانها. فأنـا، إن شئت أن أخرج قبلياً من أفهوم الموضوع سيمتنع عليَّ ذلك من دون خيط هادٍ خـاص قائم خـارج هذا الأفهـوم؛ وفي الرياضة، الحدس القبلي هو الذي يُرشد تأليفي وكـلُّ الاستنتاجـات يمكن أن تقام بـالحدس المحض بلا توسط. وفي المعرفة الترسندالية، وطالما أننا نشتغل فقط بأفـاهيم الفاهمـة، فإن المبـدأ الموجه هو التجربة المكنة، أعني إن الدليل لا يُظهر أنَّ الأفهـوم المعطى (أفهـوم ما يحصـل مثلًا) يؤدي مباشرة إلى أفهوم آخر (أفهوم السبب) لأن مثل هذا الانتقال سيكون قفزة لا يمكن تبريسرها قط؛ بل يُظهر أن التجربة نفسها، وبالتالي موضوع التجربة سيكون ممتنعاً من دون مِثْـل ذلك الاقتران، فعلى الدليل إذن، أن يجعلنا نعرف، معاً، إمكان الـوصول تـأليفياً إلى معـرفة معينـة للأشياء لم تكن متضمنة في أفهومها، ومن دون هذا الاحتراز ستندفع الأدلة، شأنها شأن المياه التي تخرج بعنف من مجراهـا وتنتشر عبر الحقـول، إلى حيث يجرهـا عرضـاً مُنْحَنَى تداع خفيّ. وظاهر الآتتناع الذي يستند إلى أسباب تداعي ذاتية، والذي نحسبه معرفة ذات جاذب طبيعي، لا يمكنه قط أن يوازن الشـك الذي يجب أن يـرتفع، بمعقـولية، بخصـوص مثـل هـذه الخـطوة المجازفة. وعليه فإنَّ كل المحاولات التي تمَّت من أجل التدليل على مبدأ العلة الكافية، قد ذهبت مدديٌّ باعتراف إجماعي من أولئك العارفين بالأمر؛ وقبل أن يَنظهر النقد الترسندالي، كان واحدهم يفضِّل، إذْ لم يكن بـإمكانـه التخلي عن هـذا المبدأ، أن يستنجـد، بصَلَف، بالفـاهمـة العاميّة على أن يحاول أدلة دغمائية جديدة (وهو استنجاد ببيّن أن قضية العقل مدعاة للشبهة).

لكن، إذا كانت القضية، التي يجب أن يثبتها الدليل، زعباً للعقل المحض، وإذا كنت أريد، إلى ذلك، الخروج بواسطة مجرد أفكار، من أفاهيمي التجربية، فسيكون من الضروري جداً بالأحرى، أن يتضمن الدليل تبريراً لمثل خطوة التأليف تلك (على افتراض أنه ممكن) كشرط ضروري لقوته التدليلية. وعليه، فإن الدليل المزعوم على بساطة طبيعة جوهرنا المفكّر بناء على وحدة الإبصار، ومها بدا محتملًا، يثير صعوبة لا يمكن اخفاؤها. وهي: بما أن البساطة المطلقة ليست أفهوماً يمكن أن نصله بلا توسط بإدراك، بل يجب أن تكون مستنتجة فقط كفكرة، فإنه من المتنع إطلاقاً أن نرى كيف يجب على مجرد الوعي الذي هو متضمَّن، أو يمكنه على الأقل أن يكون متضمناً، في كل تفكير، وعلى الرغم من أنه مجرد تصور بسيط، أن يؤدي بي إلى الوعي يكون متضمناً، في كل تفكير، وعلى الرغم من أنه مجرد تصور بسيط، أن يؤدي بي إلى الوعي لكان بالنسبة إلى، وعلى هذا النحو، وحدة مطلقة، ولكان تصوّري عنه تصوّراً بسيطاً؛ ولكان لكان بالنسبة إلى، وعلى هذا النحو، وحدة مطلقة، ولكان تصوّري عنه تصوّراً بسيطاً؛ ولكان تصوره من دون إنقاص القوة، صغيراً قدر ما نشاء، بل مركّزاً نوعاً من التركيز في نقطة. لكن، يمن ومضمون مكاني، ومن كونه بسيطاً بالتالي، أنه يمكن تصوره كجوهر بسيط. ومن ذلك كمّ ومضمون مكاني، ومن كونه بسيطاً بالتالي، أنه يمكن تصوره كجوهر بسيط. ومن ذلك بالذات اكشف عن مغالطة "، أي اكشف عنها من أن البسيط في التجريد متمير كلياً عن بالذات اكشف عن مغالطة "، أي اكشف عنها من أن البسيط في التجريد متمير كلياً عن بالذات اكشف عن مغالطة "، أي اكشف عنها من أن البسيط في التجريد متمير كلياً عن

^(*) في الدليل المزعوم على بساطة النفس (م. و).

البسيط في الموضوع، ومن أن اله ((أنا) الذي لا يتضمّن بالمعنى الأول أيّ تنوع في ذاته، قد يكون، بالمعنى الثاني حيث يعني النفس بالذات، أفهوماً كثير التعقيد، أعني أن ينطوي ويدل على كثير من الأشياء تحته. لكن، كي نقمع سلفاً هذه المغالطة (لأنه من دون مثل هذا التخمين المسبق لن يُشك قط بقيمة الدليل) يجب أن يكون لدينا بالضرورة محك دائم لإمكان مشل هذه القضايا التأليفية التي يجب أن تثبت اكثر مما يمكن للتجربة أن تعطي. ويقوم هذا المحك في أنّ لا نطبق الدليل على المحمول المرغوب فيه مباشرة بل بتوسط مبدإ إمكان مد أفهومنا المعطى قبلياً حتى الافكار وتحقيقها. فإذا ما احترزنا هذا الاحتراز، وإذا بدأنا، حتى قبل البحث عن الدليل، بأن نتساءل بتأنّ، لنرى كيف، وعلى أيّ رجاء، يمكن أن نتوقع مثل هذا التوسع بواسطة العقل المحض، ومن أين نريد في مثل هذه الحالة، أن نستمد تلك الرؤى التي لا يمكن أن توسّع بناء على أفاهيم، ولا أن تستبق بالنظر إلى التجربة الممكنة، فإننا سنوفر على انفسنا كثيراً من الجهود المضنية والعقيمة أيضاً، ذلك لأننا لن نعود ننسب إلى العقل ما يفوق بوضوح قدرته أو بالأحرى عليها الرغبة في التوسع الاعتباري.

فالقاعدة الأولى هي اذن أن لا نجرًب أي دليل ترسندالي من دون أن نفكره أولاً، ومن دون أن نبير لانفسنا، مشروعية المصدر الذي سنستمد منه المبادىء التي نزمع تأسيس الدليل عليها، وبأي حق يمكن أن نتوقع منها حسن العاقبة للاستدلالات. فإن كانت مبادىء للفاهمة (مبدأ السببية) فباطلاً ما نسعى إلى أن نبلغ بواسطتها أفكار العقل المحض، لأن لامصداقية لها إلا بصدد موضوعات تجربة ممكنة. وإن كانت مبادىء مستمدة من العقل المحض، فإن كل جهد سيدهب سدي أيضاً؛ فللعقل مثل هذه المبادىء بالطبع إلا أنها كلها ديالكتيكية كمبادىء موضوعية، ولا يمكنها أن تصدق إلا كمبادىء تنظيمية لاستعال التجربة المترابطة سشتاميًا. فإن الناضح؛ فعلى الرغم من أن ذلك لا يمكنكم بعد من أن تخرقوا وهمه، فإن لديكم كامل الحق، مع ذلك، بأن تطالبوا بتقديم تسويغ للمبادىء المستعملة، الأمر الذي لن يعطى قط إذا كانت هذه المبادىء مستمدة من مجرد العقل. وهكذا، لن تكونوا بحاجة قط إلى تحمل عبء توسيع كل تراء عادٍ من الاسباس، وتهفيته؛ إلا أنه يمكنكم أن تحيلوا، دفعة واحدة وبمُلة، كل ديالكتيك لا تستنفد حِيلُه، أمام محكمة عقل نقدي يتطلب قوانين.

والميزة الثانية للأدلة الترسندالية هو أنه لا يمكن أن يوجد سوى دليل واحد لكل قضية ترسندالية. فعندما يكون على أن أستدل، لا بناءً على أفاهيم، بل، بناءً على الحدس المتناسب مع أفهوم، وسواءً كهان حدساً محضاً كها في الرياضة أم حدساً أميرياً كها في علم الطبيعة، فإن الحدس الموضوع في الأساس، سيعطيني مادة متنوعة لأحكام تأليفية يمكن أن أقرنها بطرق مختلفة، وسيمكنني أن أنطلق من أكثر من نقطة، لأنه يمكنني أن أصل إلى القضية نفسها بطرق

^(*) لا يجوز.

لكن القضيـة الترسنـدالية تنـطلق من أفهـوم واحـد وحسب، وتنص عـلى الشرط التـأليفي لإمكان الموضوع، وفقاً لهذا الأفهوم. فلا يمكن للدليل إذن إلا أن يكون وحيداً، لأنه خارج هذا الأفهوم لا يوجد شيء به يمكن أن يتعين الموضوع، ولأنَّ الدليل بالتــالي لا يمكنه أن يتضمن أكـــثر من تعيين موضوع بعامّة، وفقاً لهذا الأفهوم الذي هو أيضاً وحيد. وكنّا في التحليلات الترسندالية مثلًا، قد حصّلنا هذا المبدأ:) «كل ما يُحْصل فَلَهُ سبب» من الشرط الوحيد للإمكان الموضوعي لأنهوم ((ما يحصل بعامة))؛ أعني، إنَّ تعيين حدثٍ في الزمان، وبالتالي إن هذا الحدث كمنتم إلى التجربة، سيكون ممتنعاًإنَّ لم يكن خاضعاً لقاعدة دينامية من هذا النـوع. والحال إنَّ هذا الدليل أيضاً هو الوحيد الممكن، ذلك أنَّ للحدث المتصور مصداقية موضوعية، أعنى حقيقة، فقط لأن موضوعاً يتعين للأفهوم بواسطة قانون السببية. وصحيح أنهم قد جربوا أَدُّلَهُ أخرى على هذا المبدأ إنطلاقاً من الحدوث مثلًا، إلا أنَّه، حين نسلُط على هـذا الدليـل كلُّ الإضهاء، لا يمكن أن نجد أي علامة عميزة للحدوث سوى كون الشيء يحدث، أعنى سوى وجود الموضوع الذي يسبقه لاوجوده، وهكذا نعود أبداً إلى الـدليل نفسـه. وعندمـا يدور الكـلام على إثبات هذه القضية: «إن كلّ ما يفكر هـ وبسيط، فإننا لا نتوقف عنـ متنوّع التفكـير، بل ننـ ظر فقط إلى أفهوم الله ((أنا)) الذي هو بسيط، والذي يتصل كل تفكير به. والأمر نفسه بالنسبة الى الدليل الـترسندالي عـلى وجود الله؛ فهـو يستند فقط إلى إمكـان تعاكس أفهـوميّ أكثر الكـاثنات واقعية والكائن الضروري، ولا يمكن أن يجاوَل بطريقة أخرى.

وهذه الملاحظة الوقائية تختصر كثيراً نقد المزاعم العقلية. فحيث يقوم العقل بمهمّته بمجرد أفاهيم، لا يوجد سوى دليل وحيد ممكن، هذا إن وُجدَ دليل واحد ممكن. وعليه، عندما نرى الدغائي يتقدم بعشرة أدلة، فإنه بمكننا أن نكون على ثقة بأنّ ليس لديه أيّ دليل. لأنه لو كان لديه واحد يدلّل بوجوب (كما يجب أن يكون ذلك في أمور العقل المحض) فأيّ حاجة به إلى الأدلة الأخرى. ومقصده هو كمقصد المحامي في المحكمة، أن يكون لديه حجة لهذا وحجة للذاك، أعني أن يحوّل لصالحه ضعف الحكام الذين من دون أن يتعمقوا في المسألة، ولكي يتخلصوا بأسرع ما يمكن منها، يلتقطون أول شيء يثير انتباههم ويقررون وفقاً له.

والقاعدة الشالثة الخاصة بالعقل المحض عندما يخضع للانضباط، بالنظر إلى الأدلة الترسندالية، هو أن على أدلته أن لا تكون قط إنية بل لِية دائماً. فالبرهان المباشر أو اللمِي في كل ضرب معرفي، هو ذاك الذي يربط معا الاقتناع بالحقيقة ورؤية مصادر هذه الحقيقة، والدليل الإني على العكس يمكنه أن يولد اليقين، لكن لا يولد فهم الحقيقة من وجهة نظر ترابطها بأسس إمكانها. وعليه، فإن الأدلة الأخيرة هي ملجأ عند اللزوم اكثر منها طريقة تُلبِّي كل مقاصد العقل. إلا أن لها من حيث البداهة أفضلية على الأدلة المباشرة في أن التناقض يحمل إلى التصور إيضاحاً أكبر دائماً من الذي يحمله أفضل الاقتران، ويقترب بذلك أكثر منه من حدسية البرهان.

والسبب الخاص الذي يجعلنا نستخدم الادلة الإنيّة في مختلف العلوم هو هذا: عندما تكون المبادىء، التي يجب أن نستمد منها معرفة معينة، متنوعة جداً أو مخفية عميقاً جداً، فإننا نبحث

عما إذا كان يمكننا أن نبلغ تلك المعرفة بالنتائج. والحال إن الـ"modus ponens" الذي يقوم في الاستدلال على حقيقة معرفة من حقيقة نتائجها لا يُسمح به إلا إذا كانت كل نتائجه الممكنة صحيحة، إذ لن يكون هناك سوى مبدأ وحيد ممكن، وسيكون بالتالي المبدأ الصحيح أيضاً. فلا تصلح هذه الطريقة للاستعال، لأن رؤية كل النتائج الممكنة لقضية مسلم بها، هو فوق طاقتنا. لكننا نستخدم مع ذلك هذه الطريقة مع بعض التحفظ بالطبع، عندما يكون المطلوب إثبات شيء كفرض وحسب، كي نستدل استناداً، إلى قياس التمثيل هذا: إذا كانت كل النتائج التي بحثنا عنها تتفق مع المبدأ المسلم به، فإن كل النتائج الاخرى الممكنة ستتفق معه أيضاً. ولذا فإنه لا يمكن لفرض عن هذه الطريق أن يتحول ذات مرة إلى حقيقة مبرهنة. وعلى العكس، فإن "modus tollens" الاستدلالات التي تستدل من النتائج على المبادىء تدلل لا بطريقة صارمة كلياً وحسب، بل أيضاً بسهولة قصوى. إذ يكفي أن يكون بالامكان استخراج بطريقة حاطئة واحدة من قضية حتى تكون هذه القضية خاطئة. وبدل أن نطالع في الدليل اللمكانا، لو كان بالامكان أن نعثر على نتيجة خاطئة واحدة من بين كل النتائج عن الضد، لامكانها، لو كان بالامكان أن نعثر على نتيجة خاطئة واحدة من بين كل النتائج عن الضد، لكان هذا الضد خاطئاً أيضاً. ولكانت الموقة التي كان علينا اثباتها صحيحة بالتالي.

لكن، لا يمكن أنَّ يسمح بالدليل الإنِّي إلَّا في العلوم التي يَتْنع فيها استبدال الموضوعي بذاتي تصوّراتنا، أعني استبدال معرفة ما هو في الموضوع. لكن، حيث يسود هذا الاستبدال يجب غالباً، إما أن يناقض ضدُّ قضيةٍ معينة شروط الفكر الذاتية وحسب ولا يناقض الموضوع، وإما أن لا تتناقض القضيتان إلا بناءً على شرط ذاتي محسوب، خطأ، بمثابة شرط موضوعي، فيمكن للقضيتين أن تكونا خاطئتين لأن الشرط خاطىء، من دون أن يكون بالامكان أن نستدل من خطأ الواحدة على صحّة الأخرى.

وفي الرياضيات، هذه الحيلة عمتعة؛ ولذا فإن الادلة الإنّية تجد محلها الصحيح فيها. وفي علوم الطبيعة، حيث كل شيء يتأسس على حدوس أمپرية، يمكن أن نحتاط لهذه الحيلة بالطبع بعدد كبير من الملاحظات المقترنة، إلا أن هذا الدليل هو في الغالب من دون معنى هنا بالذات. أما المحاولات الـترسندالية للعقبل المحض فقد صُنعت كلها في الوسط الخاص بالذاتي الديالكتيكي، أعني في الـذاتي، الذي يَمثل بل يفرض نفسه على العقل في مقدِّماته بوصفه موضوعياً. والحال إنه لا يمكن أن يكون من المسموح به هنا، وفيها يخص القضايا التأليفية، أن نسوع مزاعمنا بتهفيت الضدّ. إذ، إما أنْ لا يكون هذا التهفيت سوى مجرّد تصور لتنازع الرأي المضاد مع الشروط الذاتية التي تسمح لعقلنا بالاستيعاب، الأمر الذي لا يقدّم أي سبب لرفض الشيء نفسه (ومثلاً، إن الضرورة الـلامشروطة في وجود كائن لا يمكن أن نستوعبها قط، وإن هذا الامتناع بالتالي يضاد بحق، ذاتياً كل دليل نظري على كائن ضروري أسمى، لكنه يضاد،

^(*) حال الوضع.

^(*) حال رفع (= إبطال).

خطأ، إمكان مثل هذا الكائن الأصلي في ذاته) وإما أنّ الفريقين المنخدعين بالترائي الديالكتيكي سواء في ذلك الفريق الذي يثبت كها الفريق الذي ينكر، يتخذان كأساس، أفهوماً مستحيلاً عن موضوع، وعندها تطبق القاعدة: ("Non entis mulla sunt praedicata، أعني، إن ما نُشبته أو ننفيه عن الموضوع هو مغلوط على السواء، وإنه لا يمكن أن نصل، إنيًا، بتهفيت الضدّ، إلى معرفة الحقيقة. وعلى سبيل المثال، لو افترضنا أن العالم الحسي معطى في ذاته من حيث جملته، فإنه من الخطأ القول: يجب أن يكون إما لامتناهياً في المكان، وإما متناهياً معدوداً، لسبب بسيط هو أن الاحتمالين خاطئان. ذلك أن الظاهرات (كمجرد تصورات) ستكون مع ذلك معطاة في ذاتها (كأشياء) وهو أمر مستحيل؛ ولا تناهي هذا الكل المتخيل سيكون بالطبع لا مشروطاً، إلا أنه سيكون (لأن كل شيء مشروط في الظاهرات) في تناقض مع التعين الكمي الملامشروط المفترض، مع ذلك، في الأفهوم.

والدليل الإني هو أيضاً السراب الحقيقي الذي نخدع به دائماً أولئك الذين يُعجبون بمتانة المتعقلين الدغهائيين، وهو نوعاً ما البطل الذي يريد أن يُثبت شرف الفريق الذي اعتنقه وحقه الذي لا ينكر، بانخراطه في العراك مع كل من يشاء أن يشك به، على الرغم من أن هذا الإطناب لا يُثبت أي شيء لصالح القضية، بل لا يفعل سوى أنْ يُظهر قوة الأعداء المتبادلة، بل، وللحق، قوة المعتدي وحده. وغالباً ما يجد المشاهدون في رؤية كل واحد، حيناً غالباً، وحيناً مغلوباً، فرصة للشك ريبياً بموضوع النزاع نفسه، إلا أنه لا سبب لديهم لذلك، ويكفي أن نصرخ بهم: (حد المشلك ريبياً بموضوع النزاع نفسه، إلا أنه لا سبب لديهم لذلك، ويكفي بواسطة دليل مشروع بالتسويغ الترسندالي لصالحه. لأنه إذاكان الخصم يستند إلى مبادىء ذاتية، فإنه من السهل بالطبع على الدغهائي أنْ يهفته، لكن من دون أن يحقق أي ربح من ذلك، لأنه في العادة متعلق مثله بأسباب الحكم الذاتية، ويكن أن يُتهم بالطريقة نفسها التي أنهم بها في العادر على المستند الذي يدعم مزاعمها، وينتهي بهما الأمر إلى مجرد الابتذال، وإما أن يكشف النقد بسهولة التراثي الدغهائي ويُلزم العقل المحض بالتخلي عن ادّعاءاته المغالية في يكشف النقد بسهولة التراثي الدغهائي ويُلزم العقل المحض بالتخلي عن ادّعاءاته المغالية. الاستعال الاعتباري، بالانكفاء إلى حدود أرضه الخاصة، أعني حدود المبادىء العملية.

^(*) اللا كائل لا يُعمْل عليه.

^(**) والأن، لا مُنافَحة.

الباب الثاني «قانون» العقل المحض

من المذلّ للعقل البشري أن لا يصل إلى شيء في استعاله المحض؛ بَلّه أن يكون بحاجة إلى انضباط لقمع انحرافاته ووقايته من الأوهام الناجمة عنها. لكن، هناك ما يرفعه بالمقابل ويعطيه الثقة بنفسه، وهو أنه يمكنه، ويجب عليه أن يمارس هذا الانضباط بنفسه من دون أن يسمح بأيّ رقابة فوقه. أضفّ إلى ذلك، أن الحدود التي يُرخم على وضعها لاستعاله الاعتباري تحد، في الوقت نفسه، من الادعاءات الماحكة لأي خصم كان، ويمكنه بالتالي أن يضع، في مأمن من كل المجهات، كل ما يمكن أن يتبقّى من متطلباته التي كانت مغالية في السابق. فالفائدة العظمى، وربا الوحيدة لأيِّ فلسفة للعقل المحض هي إذن، فائدة سلبية وحسب، بمعنى أنّ هذه الفلسفة لن تكون أورغانوناً يصلح لتوسيع معارفنا، بل انضباط يصلح لتعيين حدودها، وبدل أن تكشف الحقيقة، فإن فضلها المتواضع سيكون في الاحتراز من الاغلاط.

إلا أنه يجب أن يكون، في مكان ما، مصدر للمعارف الايجابية التي تنتمي إلى مجال العقل المحض التي قد لا تكون مناسبة للغلط إلا بفعل سوء الفهم، في حين أنها تشكّل في الواقع هدف حاسة للعقل. وإلا إلام سننسب رغبته الجاعة في إيجاد موطىء قدم ثابت كلياً في مكان ما خارج حدود التجربة. فهو يستشعر الموضوعات التي تثير عنده اهتماماً كبيراً، ويُسْلَّكُ طريق الاعتبار المجرد لكي يقترب منها، لكنها تهرب من أمامه. ولربما يمكن أن نامل له حظاً أفضل في المطريق الوحيد الباقي له، أعنى طريق الاستعمال العملي.

وأفهم بـ«قانون»، مجمل المبادىء القبلية لاستعال قدرات معرفية، معينة بعامة، استعمالاً مشروعاً. فالمنطق العام في قسمه التحليلي هـو «قانون» للفاهمة وللعقل بعامة، انما من حيث الصورة وحسب، لأنه يتجرّد من كل مضمون، اما التحليلات الترسندالية فهي «قانون» الفاهمة المحضة، لأنها الوحيدة القادرة على معارف تأليفية تبلية حقيقية. لكن حيث لا إمكان لأي

استعمال مشروع لملكة معرفية، لا «قانون». والحال، وحسب كل الأدلة التي قدمت حتى الآن، إن كل معرفة تأليفية للعقل المحض في استعماله الاعتباري هي ممتنعة كلياً. فليس هناك إذن من «قانون» للاستعمال الاعتباري للعقل (لأن هذا الاستعمال هو ديالكتيكي من صوب إلى صوب) بل إن كل منطق ترسندالي ليس في هذا الصدد سوى انضباط. وبالتالي، إنْ كان هناك من استعمال مشروع للعقل المحض، وكان يجب أن يكون له أيضاً في هذه الحالة «قانون»، فإن هذا القانون سيخص الاستعمال العملي للعقل، وليس استعماله الإعتباري وذاك ما سنبحث عنه الآن.

الفصل الأول

فى الغاية الأخيرة الاستعمال المحض لعقلنا

يندفع العقل بميل من طبيعته إلى تخطي الاستعبال التجريبي كي يغامر باستعباله المحض بواسطة مجرد أفكار، فلا يجد الراحة إلا عندما تنقفل دائرته على ((كلّ)) سستامي قائم بذاته. لكن، هل يتأسس هذا الميل على غرضه الاعتباري فقط، أم يتأسس بالأحرى على غرضه العملي وحسب؟

أريد الآن أن أهميل، جانباً، النجاح الذي يمكن أن يحرزه العقل من الوجهة الاعتبارية، ولن أهتم إلا بالمشكلات التي حلّها يشكّل غايته الاخيرة، سواءً كان بإمكانه أن يبلغها أم لا، وهمي غاية ليس للغايات الأخرى، بالنظر اليها، من قيمة سوى قيمتها كمجرد وسائل. وهمنه الغايات السامية وفقاً لطبيعة العقل، يجب أن يكون لها وحدتها كي تساعد، مجتمعةً، على تقدم غرض البشرية الذي لا ينساق تحت أي غرض آخر أعلى.

والمقصد النهائي الذي، يؤدي إليه في النهاية، اعتبار العقل في استعاله الترسندالي يخص موضوعات ثلاثة: حرية الارادة، وخلود النفس، ووجود الله. وبالنظر إلى هذه الثلاثة مجتمعة، ليس غرض العقل محض الاعتباري سوى غرض ضعيف جداً. وسعياً إليه، كان العقل يحاول بصعوبة القيام بعمل مرهق، ويواجه من العواثق بقدر ما يواجه البحث الترسندالي، لأنه لم يكن بامكانه أن يستمد من كل الاكتشافات التي يمكن أن تحصل جهذا الصدد أيّ استعال يدلل على فاثدته، عياناً، أعني في دراسة الطبيعة. وقد تكون الارادة حرّة لكنّ ذلك يمكن أن لا يخص سوى العِلَّة المعقولة لإرادتنا؛ ذلك أنه فيها يخص الظاهرات التي بها تتجلى الارادة، أعني الأفعال، يوجد شعار أساسي لا يُنتهك، ومن دونه لا يمكننا أن نستعمل عقلنا أيّ استعال أميري، شعار يجعل من الواجب علينا أن لا نفسرها قط إلاّ كها نفسر سائر ظاهرات الطبيعة، أعني، وفقاً لقوانينها الثابتة. ولنفترض من جهة أخرى أنه يمكن لنا أن نرى المطبيعة الروحية لنفسنا (ومعها خلودها) فلن يكون بوسعنا مع ذلك أن نحسب حسابها، كمبدأ تفسيري لا بالنظر إلى ظاهرات خلودها)

الحياة، ولا بالنظر إلى الطبيعة الخاصة للحال المقبلة، لأن أفهومنا عن الطبيعة الملاجسمية هو سالب وحسب، ولا يوسّع في أي شيء معرفتنا، لأن لا مادة له يمكن أن تُستَمدُّ منها من النتائج إلا تلك التي يمكن أن نحسبها فقط بمثابة خرافات، لا يمكن أن تُبيحها الفلسفة. ومن جهة ثالثة، حتى عندما يمكن لوجود عقل أسمى أن يدلّل، فإنه سيمكننا بالطبع أن نجعل به الغائية، في ترتيب العالم بعامة وفي نظامه، مفهومة، إلا أن ذلك لا يخولنا قط أن نشتق منه أي ترتيب، ولا أي نظام خاص، ولا أن نستنجهها بجرأة حيث لا ندركهها. لأنّ ثمة قاعدة ضرورية لاستعمال العقل الاعتباري، وهي أن لا نهمل الاسباب الطبيعية، وأن لا نترك ما يمكن أن نتعلّمه بالتجربة كي نشتق، ما لا نعرفه، بما يتخطى إطلاقاً كل معرفتنا. وبكلمة، تبقى هذه القضايا الثلاث مفارقة أبداً بالنسبة إلى العقل الاعتباري، وليس لها قطّ أي استعمال تُعايث، أعني يصدق بالنسبة إلى موضوعات التجربة وبالتالي يفيدنا بطريقة من الطرق، بل إنها إذا ما نظر أبها في ذاتها، جهودٌ ضائعة كليًا، ومُضْينية لعقلنا إلى أقصى درجة، علاوة على ذلك.

وعليه، إذا لم تكن هذه القضايا الجـــذرية الشلاث لازمة لنــا البتّة من أجــل أن نعلم، وكان عقلنا مع ذلك يوصي بها بإلحاح؛ فإن أهميّتها يجب أنْ تعود أصلًا إلى العملي وحده.

عمليّ كل ما هو بحرّية. لكنْ، إذا كانت شروط ممارسة إرادتنا الحرّة أمّهيرية، فإنه لا يمكن أن يكون للعقل سوى استعمال تنظيمي فيها، وليس بوسعه أن يُستخدم إلاّ للقيام بوحدة القوانين الامهيرية. وعلى سبيل المثال، يُشكّل اتحاد جميع الغايات التي تعينها ميولنا في غاية واحدة: السعادة، واتفاق الوسائل من أجل بلوغها، يشكلان في تعليم الفطنة، كلّ عمل العقل الذي لا يمكن أن يُعطي في هذا الصدد سوى قوانين بوغهاتية لسلوكنا الحرّ، صالحة للوغ الغايات التي تشير علينا بها الحواس، إنما ليس قوانين محضة متعينة قبلياً تماماً. وعلى العكس، إن القوانين العملية المحضة التي يعطي العقل غايتها قبلياً تماماً، والتي لا تأمر بشكل مشروط أمهيرياً بل بشكل مطلق، ستكون من إنتاج العقل المحض. والحال إن مثل هذه القوانين هي قوانين بل بشكل مطلق، وحدها إلى الإستعمال العملي للعقل المحض، وتسمح بـ «قانون».

فكلّ سعي العقل إذن في العمل، الذي يمكن أن نسمّية فلسفه محضة، يتَّجه في الواقع نحو المشكلات الثلاث المذكورة وحسب. لكنّ لهذه بدورها، غاية أبعد، أعني ما يجب عمله، إذا كانت الارادة حرّة، وإذا كان الله، وكانت حياة مقبلة. لكن بما أنّ الكلام يدور هنا على سلوكنا بالنسبة إلى المغاية الأسمى، فإن المقصد الأخير للطبيعة الحكيمة والمدبّرة في تنظيم عقلنا لا يسعى إلا إلى ما هو خلقى.

لكن، بما أننا بصدد موضوع خارج عن الفلسفة الترسندالية(1)، «فإنه ينبغي علينا أن نحتاط

⁽¹⁾ كل الأفاهيم العملية تعود إلى موضوعات الرضى أو الكره، أعني اللدة أو الألم، وبالتالي وعلى الأقل بطريقة غير مباشرة إلى موضوعات شعورنا. لكن، بما أن الشعور ليس ملكة تصورية لـالأشياء، بـل يوجـد خارج الملكة المعرفية في جملتها، فإن عناصر احكامنا من حيث تتصل بالللة والألم وبالتالي بـالأحكام العملية، لا =

كثيراً كي لا نضيع في السرد، وكي لا نكسر وحدة السستام، ويلزمنا من جهة أخرى، الكثير كي لا نُنقص شيئاً من الوضوح والاقناع بقولنا أقـل مما يلزم عن هـذه المادة الجـديدة. وآمـل أن أنجح في الحالتين بالبقاء أقرب ما يمكن من الترسندالي، وبإهمـالي جانبـاً كل مـا يمكن أن يكون، فيه هنا، من سيْكولوجي، أعني من أمپيري.

ويجب أن نلاحظ أولاً أنني لن استخدم منذ الآن أفهوم الحرية إلا بالمعنى العملي، وأنني أهمل هنا جانباً، بعدّه أمراً قد فرغ منه أعلاه، المعنى الترسندالي لهذا الأفهوم الذي لا يمكن أن يفترض أميرياً كمبدأ تفسيري للظاهرات، بل الذي هو في ذاته مُشكلة للعقل. ذلك أن الإرادة تكون محض حيوانية (arbitrium brutum) عندما لا يمكن أن تتعين إلا بدوافع حسية، أعني تتصور إلا بالعقل، تسمى إرادة حرّة (arbitrium liberum) وكل ما يترابط بها كمبدأ وكنتيجة يدعى عملياً. ويمكن للحرية العملية أن تثبت بالتجربة. ذلك أن كل ما يجذب، أعني ما تنفعل به الحواس بلا توسط، ليس الوحيد الذي يعين الارادة الانسانية، بل لقد رأينا على العكس قدرة على التغلب، بواسطة تصوّرات ما هو نسافع أو ضار وإن بطريقة أكثر بعداً، على الانطباعات المتولدة في ملكة الرغبة الحسية عندنا. والحال، إن تلك التفكرات حول ما هو مرغوب فيه بالنظر إلى كل حالنا، أعني حول ما هو حسن ومفيد، تستند إلى العقل. فهو يعطي مرغوب فيه بالنظر إلى كل حالنا، أعني حول ما هو حسن ومفيد، تستند إلى العقل. فهو يعطي من أن ذلك قد لا يحصل أبداً، وتتميز بذلك عن قوانين الطبيعة التي لا تعالج إلا ما يحصل؛ ولذا تدعى أيضاً قوانين عملية.

لكنْ، الا يتعين العقل نفسه، في أفعاله التي بها يصدر قوانين، بتأثيرات خارجية؟ وما يدعى حرية بالنظر إلى النزوات الحسية، ألا يمكن أن يكون بدوره طبيعة بالنظر إلى علل فاعلة أرفع وأبعد؟. إن ذلك لا يغنينا بشيء فيها هو عملي، لأننا لا نفعل هنا سوى أن نسأل العقل بلا توسط أنْ يملي السلوك، بل إنه سؤال محض نظري يمكن أن نتركه جانباً طلما أننا لا ننظر إلا إلى الفعل أو الترك. نعرف إذن الحرية العملية بالتجربة كسبب من الاسباب الطبيعية، أعني سببية للعقل في تعيين الارادة، في حين أنّ الحرية الترسندالية تسطلب استقلالاً لهذا العقل نفسه (من وجهة نظر سببية في بدء سلسلة من الظاهرات) بالنظر إلى كمل الاسباب المعينة للعالم الحسي، وأنها بهذا المعنى تبدو مضادة لقانون الطبيعة وبالتالي لكل تجربة ممكنة وأنها تبقى بالتالي، في «قانون» لكن هذه المشكلة لا تنتمي إلى العقل في استعاله العملي؛ وليس علينا بالتالي، في «قانون» للعقل المحض أن نهتم إلا بسؤالين يتعلقان بالغرض العملي للعقل المحض. ويجب أن يكون قانون استعاله بالنظر إليها ممكناً، وأعني هل هناك إله؟ وهل هناك حية مقبلة؟ والسؤال عن

تنتمي إلى مجمل العلسفة الترسندالية التي لا شغل لها إلا مع المعارف القبلية المحضة(٥).

^(*) سيعدُّل كنط هذا الحكم فيا بعد، في نقد الحاكمة، حيث مجتفظ بتقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية، لكنه يضيف قساً ثالثاً إلى النقد هو نقد حكم الشعور باللذة والألم، القائم هو الآخر على مبدأ قبلي (م. و).

الحرية الترسندالية يخصّ فقط العَلْم الاعتباري، ويمكن أن نهمله جانباً بوصفه سؤالًا حيادياً تماماً عندما يدور الكلام على العمليّ. وقد اعطينا حول ذلك إيضاحات كافية في نقيضة العقل المحض.

الفصل الثاني

في أمثلية الخير الأسمى كتعيين للغاية الأخيرة للعقل المحض

قادنا العقل في استعماله الاعتباري عبر حقل التجارب، وبما أنه لم يكن ليجد قط في هذا الحقل اكتفاءً تاماً، فقد جرّنا نحو الافكار الاعتبارية، وهذه بدورنا انتهت بإعادتنا إلى التجربة. فنحن قمنا إذن بمقصده بشكل نافع، هذا صحيح، إلاأنه لم يكن موافقاً قط لتوقّعنا. لكن، يبقى أمامنا، بعدُ، محاولة للقيام بها، وهي أن نبحث هل هناك من عقل محض أيضاً في الاستعمال العملي، وهل يقودنا في هذا الاستعمال إلى الأفكار التي تبلغ غايات العقل المحض السامية التي أشرنا إليها للتوّ؛ ثم ألا يمكنه أن يوافق معنا من وجهة نظر غَرضه العملي على ما أنكره علينا إطلاقاً من وجهة نظر الغرض الاعتباري؟

كل غرض لعقلى (اعتبارياً كان أم عملياً) يتوحّد في الاسئلة الثلاثة التالية:

- 1 _ ماذا يمكن أن أعلم؟
- 2 _ ماذا على أن أعمل ؟
- 3 _ ماذا يمكن لي أن آمل؟

والسؤال الأول هو محض نظري، وقد استنفدنا (وأنا فخور بذلك) كلَّ الأجوبة المكنة عن هذا السؤال، ووجدنا أخيراً الجواب الذي يجب على العقل أن يكتفي به والذي يجد فيه، بالاحرى عندما لا يهتم بما هو عملي، ما يرضيه؟ لكننا بقينا بعيدين عن غايتين كبيرتين، إليها كان ينزع أصلاً كل جهد العقل المحض، كما لو أننا كنا منذ البداية قد رفضنا بداعي الكسل هذا العمل. فإذا كان الكلام يدور إذن على ما نعلم، فإنه من الأكيد والثابت أنه لن يكون من نصيبنا حول هاتين المسألتين.

والسؤال الثـاني هو محض عمـلي. وصحيح أنـه يمكنه أن ينتمي بمـا هـو كـذلـك إلى العقـل المحض، إلا أنه ليس سؤالًا ترسندالياً، بل خلقياً ولا يمكنه أن يشغل بذاته نقدنا.

والسؤال الثالث: إن عملت ما يجب على أن أعمل، فهاذا يمكنني أن آمل عندئذ؟، هو عملي ونظري معاً من حيث إن العملي يؤدي كخيط هادٍ إلى حل المسألة النظرية، وعندما تذهب هذه

إلى أعلى بعد، إلى حل المسألة الاعتبارية. ذلك أن كلّ أمل يسعى إلى السعادة، وهو بالنظر إلى العملي وإلى قانون الانحلاق بمثابة العَلْم أو القانون الطبيعي بالنظر إلى معرفة الاشياء النظرية؛ فالأمل يؤدي في النهاية إلى هذه النتيجة: إن شيئاً ما يكون (ما يعين الهدف الأخير الممكن) لأن شيئاً مَا يجب أن يحصل؟ ويصل العَلم إلى هذه: إن شيئاً ما يكون (ما يفعل كسبب أعلى) لأن شيئاً ما يحول.

والسعادة هي اشباع كل ميولنا (سواء كانت ممتدة من حيث تنوعها أم مشتدة من حيث درجتها، أم أيضاً مستمرة من حيث المدة). وأسمي قانوناً براغهاتياً (قاعدة للفطنة)، القانون العملي الذي حافزه السعادة، أما ذاك اللذي لا حافز له سوى السعي إلى أن يكون جديراً بالسعادة،، فأسميه إن وُجِد ذات مرة، قانوناً خلقياً (قانون الآداب). فالأول ينصح بما يجب علينا أن نفعله إن شئنا أن نشارك بالسعادة؟ والثاني يأمر بالطريقة التي يجب علينا أن نتصرف بها كي نصير جديرين فقط بالسعادة. الأول يتأسس على مبادىء أميرية، لأنه لا يمكنني أن أعلم إلا بواسطة التجربة ما هي الميول التي تريد أن تُشبع، وما هي الأسباب الطبيعية التي يمكن أن تقوم بهذا الإشباع. أما الثاني فيتجرد من الميول والوسائل الطبيعية لإشباعها، ولا يحرى إلا إلى حرية الكائن العاقل بعامة، والشروط الضرورية التي بموجبها وحدها تتفق الحرية مع الحُظُوة بالسعادة وفقاً لمبادىء؟ ويمكنه بالتالي أن يستند على الأقل إلى مجرد أفكار للعقل المحض وأن بالسعادة وفقاً لمبادىء؟ ويمكنه بالتالي أن يستند على الأقل إلى مجرد أفكار للعقل المحض وأن

وأسلّم بأن هناك حقاً قوانين خلقية محضة تُعين بشكيل قبلي تماماً (من دون أخذ الحوافز الامبيرية بالحسبان، أيْ حوافز السعادة) الفِعْلَ ـ والترك، أعني استعبال حرية كائل عاقل بعامة، وأسلم أن هذه القوانين تأمر بإطلاق (وليس فقط شرطياً بافتراض غيايات أمبيرية أخرى) وأنها بالتالي ضرورية من كلَّ وجهات النظر. ويمكنني أنْ أفترض بحق هذه القضية مُستنداً لا إلى أدلّة أشهر الاخلاقيين وحسب، بل أيضاً إلى الحكم الاخلاقي لكيل إنسان إذا كيان يريد أنْ يُفكُر بوضوح مثل هذا القانون.

يتضمن العقل المحض إذن، لا في استعاله الاعتباري بالطبع، بل في استعمال عملي معبن، أعني في الاستعمال الخلقي، مبادىء لإمكان التجربة، أعني لأفعال يمكن أن توجد، طبقاً لوصاياه الخلقية، في تاريخ الانسان. إذ، لما كان يأمر: هذه الأفعال يجب أن تحصل، فإنه يجب أن يكون بالامكان أيضاً حصولها ويجب بالتالي أن يكون نوع خاص من السستامية، عنيت من الوحدة الخلقية، ممكناً أيضاً. في حين أن الوحدة السستامية للطبيعة لم يكن بالإمكان أن تثبت وفقاً لمبادىء اعتبارية للعقل. لأنه إذا كان للعقل علية بالنظر إلى الحرية بعامة، فإنه ليس لديم علية بالنظر إلى الطبيعة في مجملها؛ وإذا كان يمكن لمبادىء العقل الخلقية أن تولّد أفعالاً حرّة، فإنه ليس بوسعها أن تولّد قوانين للطبيعة. فلمبادىء العقل المحض في استعالها العملي، أعني في الاستعال الخلقي، واقع موضوعي إذن.

وأسمّي العالم من حيث يكون مطابقاً لكلّ القوانـين الخلقية (من حيث يمكن أن يكـون تبعاً

لحرية الكائنات العاقلة، ومن حيث يجب أن يكون تبعاً للقوانين الضرورية للاخلاق) أسميه عالماً خُلُقيساً، وهو بهذا المعنى مفكر وحسب كعالم معقول، لأننا نجرده من كل شروط (غايات) الأخلاق، وحتى من كل العواثق التي تصادفها (من ضعف الطبيعة البشرية واختلاطها). فهو بهذا المعنى إذن مجرد فكرة، إلا أنه فكرة عملية يمكن ويجب أن يكون لها تأثير متحقّق على العالم الحسي من أجل جعله قدر الإمكان مطابقاً لهذه الفكرة. لفكرة العالم الخلقي إذن، واقع موضوع يلا كما لو أنها كانت تعود إلى موضوع حدس معقول (لا يمكننا قط أن نفكر مثل هذا النوع) بل من حيث تعود إلى العالم الحسي، إنما كما إلى موضوع للعقل المحض في استعماله العملي، وكما إلى (م) وحدة سستامية شاملة، مع ذاتها كما مع حرية الاخرين.

ذاك هو إذن الجواب على السؤال الأول من سؤالي العقل المحض فيها يخص الغَرَض العملي: إفْعل ما يمكن أن يجعلك جديراً بأنْ تكون سعيداً. والحال، إن السؤال الثاني هو: هل يمكن لي إنْ تصرّفت بحيث لا أكون غير جدير بالسعادة، أن آمل بأنه يمكنني أن أشارك فيها. وللإجابة على هذا السؤال، يجب أن نعلم ما إذا كانت مبادىء العقل المحض التي تُمَّلِي القانون قبلياً، تُقْرنه أيضاً بالضرورة بهذا الأول.

أقول إذن: كما إن المبادىء الحُلُقية هي ضرورية حسب العقل في استعماله العملي، كذلك من الضروري حسب العقل في استعماله النظري أن نسلم بأن لكل واحد أن يأمل بالسعادة بالضبط على قدر ما جعل نفسه جديراً بها بسلوكه، وبأن سستام الاخلاق هو بالتالي مربوط بـلا انفكاك بسستام السعادة، إنما في فكرة العقل المحض وحسب.

والحال، إنه يمكننا أيضاً أن نُنكر مثل هذا السستام للسعادة المربوطة بنسبة طردية مع الاخلاق، موصفه ضرورياً في عالم معقول، أعني في العالم الخلقي الذي نجرد أفهومه من كل عواثق الاخلاق (من الميول)؛ لأن الحرية، تحفزها من جهة القوانين الخلقية وتكبحها من جهة أخرى، ستكون هي نفسها علّة السعادة الكلية، وبالتالي ستكون الكائنات العاقلة نفسها وبتوجيه من هذه المبادىء، صانعة نعيمها الخاص الدائم ونعيم الآخرين معاً. لكن سستام الاخلاق هذا الذي يكافيء نفسه بنفسه ليس سوى فكرة يستند تنفيذها إلى هذا الشرط: أن يعمل كل واحد ما يجب، أعني، أن تحصل كلّ أفعال الكائنات العاقلة كها لو أنها تتولّد من إرادة سامية تضم في ذاتها أو تحتها كل إرادة خصوصية. لكن، بما أنّ الإرغام الصادر عن القانون الخلقي يبقى صالحاً للاستعال الخاص الذي يعمله كل واحد بإرادته حتى عندما لا يتصرف الاخرون طبقاً لهذا القانون، فلا طبيعة أشياء العالم، ولا سببية الافعال نفسها وعلاقتها بالاخلاق، تُعينُ كيف تتناسب النتائج مع السعادة؛ والعقل إذ يتخذ الطبيعة وحدها كأساس لا يمكنه أن يتعرف إلى الربط الضروري، المذكور أعلاه، لأمل المرء بأن يكون سعيداً مع جهده يمكنه أن يتعرف إلى الربط الضروري، المذكور أعلاه، لأمل المرء بأن يكون سعيداً مع جهده

^(*) جماعة سرية

المثابر لكي يصير جديراً بالسعادة؛ إلا أنه يمكنه أن يأمل ذلك فقط إذا طرح في الوقت نفسه عقلاً أسمى يأمر وفقاً للقوانين الخلقية، في الأساس كعلة للطبيعة.

وأسمي فكرة مثل هذا العقل الذي ترتبط فيه أكمل إرادة خلقياً بأسمى غبطة، والذي هو علة كل السعادة في العالم من حيث توزّع بالتناسب الطردي الدقيق مع الخلقية (بوصفها ما يجعل المرء جديراً بأن يكون سعيداً) أسميها أمثل الخير الأسمى. فلا يمكن للعقل المحض إذن أن يجد مبدأ الربط الضروري عملياً لعنصري الخير الأسمى المشتق، أعني لعنصري عالم معقول أي خلقي، إلا في أمثل الخير الاسمى الأصلي. لكن، بما أنه يجب علينا بالضرورة أن نتصور أنفسنا كمنتمين بالعقل، إلى مثل هذا العالم، على الرغم من أن الحواس لا تقدّم لنا سوى عالم من ظاهرات، فإنه يجب علينا أن نسلم أيضاً به كنتيجة لسلوكنا في العالم الحسي وكعاكم مقبل لنا لأن هذا الربط. فالله والحياة الآتية هما إذن وفقاً لمبادىء العقل إفتراضان لا ينفصلان عن الإرغام الذي يفرضه علينا.هذا العقل نفسه.

تشكل الخُلُقية في ذاتها سِسْتاماً، إلا أنّ ذلك لا يصح على السعادة إلا إذا كان توزيعها يتناسب طرديًا بدقة مع الخلقية. والحال أن هذا التناسب ليس ممكناً إلا في العالم المعقول الخاضع لحكمة الخالق الذي خلقه ويحكمه. يرى العقل نفسه مرغماً إذن، إمّا على التسليم بمثل هذا الكائن وكذلك بالحياة في عالم يجب أن ننظر إليه كعالم مُقبل، وإما على أن ينظر إلى القوانين الخلقية كخرافات باطلة، لأن النتيجة الضرورية، التي يُقرنها هونفسه بهذه القوانين، ستتبدّد من دون ذلك الافتراض. وعليه، فإن كل واحد يرى إلى القوانين الخلقية بوصفها أوامر، الأمر الذي لا يمكن أن تكونه إنْ لم تُقرن بقواعدها نتائج مناسبة، وبالتالي إن لم تتضمّن وعداً ووعيداً. لكنّ هذا أيضاً لا يمكن أن تفعله إذا لم تكن مُقيمة في كائن ضروري كما في الخير الأسمى الذي وحده يجعل مثل هذه الوحدة الغائية ممكنة.

كان ليبتس يسمي العالم، من حيث لا نسرى فيه إلا إلى الكائنات العاقلة وترابطها وفقاً لقوانين أخلاقية ولحكم الخير الأسمى، ملكوت النعمة، ويميزه بـ ذلك عن ملكوت الطبيعة، حيث تخضع هذه الكائنات لقوانين خلقية بالطبع إنما لا تتوقّع أي نتيجة لسلوكها سوى تلك التي تتبع السياق السطبيعي للعالم الحسي. إنها إذن لفكرة ضرورية عملياً للعقل أنْ ينظر إلى نفسه بوصفه منتمياً إلى ملكوت النعمة حيث تنتظرنا كل السعادة؛ هذا إن لم نقلًل بانفسنا حصّتنا فيها، ونجعل أنفسنا غير جديرين بأن نكون سعداء.

وتسمّى القوانين العملية من حيث هي في الوقت نفسه أسباب ذاتية للعمل، أعني مبادىء ذاتية، تسمى شعارات. ومحاكمة الخُلُقية، بحسب نقائها ونتائجها، تجري وفقاً لأفكار والتقيّد بهذه القوانين وفقاً لشعارات.

ومن الضروري أن يكون كلّ نمطنا الحياتي منتظماً وفقاً لشعارات أخلاقية؛ إلا أنّه من الممتنع في الوقت نفسه أن يحصل هذا إذا لم يُقرِن العقلُ، بالقانون الأخلاقي الذي هو مجـرد فكرة، علةً

فاعلة تعين وفقاً لسلوكنا إزاءه، حلاً متناسباً طردياً بدقة، إمّا في هذه الحياة وإمّا في حياة أخرى، مع أسمى غاياتنا. فمن دون الله، ومن دون عالم، غير مرئي الآن لنا إنما مأمول، لا يمكن للأفكار الخلقية العظيمة أن تكون إذن موضوع تحبيذ وإعجاب، بـل لن تكون حوافز للنيّة والتنفيذ لأنها لا تحقّق الغياية الكلية المرسومة قبلياً من قبل هذا العقل المحض نفسه، والضرورية. وهيهات أن تكون السعادة وحدها الخير الكامل لعقلنا. فهو لا يحبّذها (وأياً كانت قوة الميل نحوها) إن لم تكن مقترنة بما يجعلنا جديرين بأن نكون سعداء، أعني بالسلوك الأخلاقي الحسن. لكن من جهة أخرى، ليست الخلقية وحدها ومعها مجرد صفة أن نكون جديرين بان بكون بإلى علمال الخير كاملًا، يجب أن بالسعادة، الخير الكامل، ومن أين لهما أن يكونا كذلك؟. فحتى يكون الخير كاملًا، يجب أن يكون بإمكان ذاك الذي لم يتصرف بشكل يجعله غير جدير بالسعادة، أن يأمل بالمشاركة فيها. وبصرف الذيل موحتى خارج كل مقصد خصوصي أنْ يحكم بخلاف ذلك عندما يضع نفسه، وبصرف النظر عن كل غرض خاص، محل الكائن الذي عليه أن يوزع على الآخرين كل السعادة. لأن العنصرين في الفكرة العملية مربوطان ماهوياً، إنما من حيث يكون الاستعداد الخلقي ممكناً. لأن هذا الاستعداد لن يكون في هذه الحالة خلقياً، ولن يكون بالتالي جديراً قط بالسعادة التي لا تجد أمامها أي حصر سوى ذاك الذي يصدر عن لا خلقيتنا الخاصة.

تشكل السعادة اذن في تناسبها الطردي الدقيق مع خلقية الكائنات العاقلة التي بها تجعل هذه الكائنات نفسها جديرة بالسعادة، تشكل إذن وحدها الخير الأسمى للعالم الذي يجب علينا وجوباً مطلقاً أن نضع أنفسنا فيه وفقاً لوصايا العقل المحض إنما العملي، والذي ليس في الحقيقة سوى عالم معقول، لأن العالم المحسوس لا يَعِدُنا، بناءً على طبيعة الاشياء، بمثل هذه الوحدة السستامية للغايات، وعالم لا يمكن لواقعه أن يتأسس إلا على إفتراض خير أسمى أصلي. وهناك يؤسس العقل، القائم بذاته والمتمتع بكل كفاية العلة السامية، ويسوس وينجز وفقاً لأكمل غائية، نظاماً للأشياء كليًا، وإن كان مخفياً عنا عميقاً في العالم الحسي.

والحال، إنّ هذه الإلهيّات الاخلاقية، تمتاز عن الإلهيّات الاعتبارية بهذه الميزة الخاصة، وهي أنها تؤدي بنا حتماً إلى أفهوم كائن أول أوحد وكلي الكهال وعاقل، وهو أفهوم لا تدلئا الإلهيات الاعتبارية عليه بناء على مبادىء موضوعية وليس بوسعها بالأحرى أن تقنعنا به. ذلك أننا لا نجد، لا في الالهيات الترسندالية، ولا في الالهيات الطبيعية، ومهما أوغل العقل بنا، أيّ سبب جدِّي لعدم التسليم إلّا بكائن أوحد يمكن أن نضعه فوق كل الاسباب الطبيعية، ولا بأي علة كافية كي نُخضع لها في الوقت نفسه هذه الاسباب من كل الجهات. وعلى العكس، عندما نرى، من وجهة نظر الوحدة الخلقية بوصفها قانوناً ضرورياً للعالم، إلى العلة الوحيدة التي يمكن أن تعطي لهذا القانون نتيجته التناسبية، وتعطيه بالتالي قوة مُرغِمة لنا، نرى أنها يجب أن تكون إرادة وحيدة وسامية تتضمن في ذاتها كل القوانين، إذ كيف ستوجد وحدة كاملة للغايات في إرادات متنوعة؟ ويجب أن تكون هذه الإرادة كلية القدرة؛ من أجل أن تكون كل الطبيعة وصلتها بالخلقية في العالم خاضعتين لها؛ وكلية العلم، من أجل أن تعرف جوانية النوايا وقيمتها الخلقية؛ وكلية المخضور، من أجل أن تقدر من أجل أن تعرف جوانية النوايا وقيمتها الخلقية؛

وسرمدية، من أجل أن لا يختلّ الانسجام بين الطبيعة والحرية في أيّ وقت. . . إلخ.

لكن هذه الوحدة السستامية للغايات في عالم العقول هذا، الذي وإن كان لا يمكنه بوصفه مجرد طبيعة أن يسمى سوى عالم محسوس، يمكنه مع ذلك بوصفه سستاماً للحرية أن يسمى عالمًا معقولًا، أعني خلقياً (regnum gratiae)، هذه الوحدة تؤدي حتماً إلى وحدة غائية أيضاً لكل الاشياء المؤلفة لهذا الكل الكبير، ووحدة تتطابق مع القوانين الكلية للطبيعة، مثلما تتطابق الموحدة الأولى مع قوانين الاخلاق الكلية والضرورية، وتوحد بين العقل العملي والعقل النظري. ويجب أن نتصور العالم بوصفه صادراً عن فكرة إذا كان يجب عليه أن يتفق مع ذاك الاستعال العقلي الذي من دونه سنتصرف نحن بشكل غير جدير بالعقل، أعني مع الاستعال الخلقي الذي يستند استناداً مطلقاً إلى فكرة الخير الأسمى. وكل بحث في الطبيعة يتلقى بذلك توجيهاً تبعاً لصورة سستام للغايات، ويصير في توسعه الاعلى إلهيات طبيعية. لكن هذه الأخيرة وليست قائمة عرضياً بناءً على أوامر خارجية، تعبد غائية الطبيعة إلى مبادىء يجب أن تكون مربوطة، ربطاً لا ينفصم على أوامر خارجية، تعبد غائية الطبيعة إلى مبادىء يجب أن تكون مربوطة، ربطاً لا ينفصم وقائم، وبالله المال الاحدة السستامية صالحاً لكل ربط للاشياء بموجب قوانين الطبيعة الكلل الاسمى مبدأ للوحدة السستامية صالحاً لكل ربط للاشياء بموجب قوانين الطبيعة الكلية والضرورة، لأن لها جميعاً مصدرها في الضرورة المطلقة لكائن أول وأوحد.

فأي استعمال يمكننا إذن أن نُقيم بفاهمتنا حتى بالنظر إلى التجربة إذا لم نطرح على أنفسنا غايات. لكن الغايات السامية هي غايات الاخلاق، وليس هناك من يعرفها سوى العقل. لكن، بهذه الغايات وبهدايتها، لا يمكننا أن نُقيم بعلم الطبيعة نفسه أي استعمال غائي بالنظر إلى المعرفة إذا لم تُبين الطبيعة نفسها وحدة غائية؛ إذ من دون هذه الوحدة، لن يكون لدينا مدرسة للعقل، وسنكون محرومين من الثقافة الصادرة عن الموضوعات، والتي ستقدم مادة لمشل هذه الأفاهيم. والحال، إن الوحدة الغائية الأولى ضرورية وراسخة في ماهية الارادة نفسها، إذن يجب على الثانية التي تتضمن شرط تطبيق الأولى عياناً أن تكون ضرورية هي الأخرى، وبذلك لا يكون السمو الترسندالي لمعرفتنا العقلية سبباً بل فقط مسبباً للغائية العملية التي يفرضها علينا العقل المحض.

وعليه، فإننا نجد، في تاريخ العقل البشري، قبل أن تكون الافاهيم الاخلاقية قد تطهرت تطهراً كافياً وتعينت، وقبل أن تكون وحدة الغايات السستامية قد أبصرت وفقاً لهذه الأفاهيم وبموجب أفاهيم ضرورية، نجد أن معرفة الطبيعة وثقافة العقل نفسها، البالغة درجة ملحوظة في كثير من العلوم الاخرى، قد امكن لها من جهة أن تُولِّدا مجرد أفاهيم فظة وغامضة عن الألوهة، ومن جهة ثانية أن يترك الناس في لا مبالاة مذهلة إزاء هذه القضية بعامة. وقد جعلت بلورة متزايدة للافكار الاخلاقية ناتجة بالضرورة عن قانون ديننا الخُلُقي اللامتناهي النقاء، جعلت العقل أثقب

^(*) ملكوت النعمة.

حول هذا الموضوع، بالاهتيام الذي أرغمته على أن يبديه به، ومن دون أن تُساهم في ذلك لا معارف طبيعية أوسع ولا رؤى ترسندالية دقيقة (لأن هذه السرؤى كانت مفتقدة في كل زمان)، ومن دون ذلك تولّد أفهوم عن السطبيعة الإلهية، نحسبه الآن بمثابة الأفهوم الحقيقي، ليس لأن العقل الاعتباري قد اقنعنا بصحّته، بل لأنّه يتّسِق تماماً مع المبادىء الاخلاقية للعقل. وعليه، فإنه إلى العقل وحده دائماً لكن إلى العقل المحض في مجرد استعباله العملي، انما يعود الفضل في أن نسربط بغرضنا الأسمى معرفة لا يمكن لمجرّد الاعتبار سوى أن يغذّي سرابها من دون أن يتمكن من جعلها صالحة، وفي أن نجعل منها بذلك لا عقيدة مبرهنة بالطبع، بل إفتراض ضرورى إطلاقاً في غاياته الأساسية.

لكن، عندما يصل العقل العملي إلى هذه النقطة السامية، أعنى إلى أفهوم كاثن أصلى أوحد بوصفه الخير الاسمى، لا يمكنه أن يـدّعي حقّ التصرّف كما لــو أنه قــد ارتفع فــوق كل الشروط الأمپيرية لتطبيقه، وكما لو أنه قد وصل بضربة جناح إلى المعرفة اللامتوسطة بموضوعات جديـدة، أعنى لا يمكنم أن ينطلق من هـذا الأفهوم ويشتق منه القوانين الخلقية نفسها. ذلك أن هـذه القوانين بالضبط هي التي قادتنا ضرورتُها العملية الجوَّانية إلى افتراض علَّة قائمة بذاتها أو حاكم حكيم للعالم كيُّ يعطي لهذه القوانين نتيجتها؛ فلا يمكننا بالتالي بعد هذا أن نـرى إليها بــدورها، بوصفها عرضية ومشتقّة من مجرّد إرادة، وبخاصة من إرادة لا يكون لدينا عنها أيّ أفهوم إطلاقــاً إنْ لم نكن قد تبيّناه وفقاً لهذه القوانين. فمهما كان للعقل العملي من حق ليقودنا بعيـداً، فإنـنـا لا نحسب أعمالنا إلزامية لأنها وصايا من الله، بل على العكس سننظر إليها كوصايا إلهية لأننا ملزمون بها جوَّانياً. وسندرس الحرية في ضوء الوحـدة الغاثيـة بناء عـلي مبادىء العقـل؛ ولن نعتقد أننــا نتطابق مع الإرادة الإلهية إلا إذا حسبنا قانون الاخلاق الذي يعلمناه العقل بطبيعة الاعمال نفسها، بمثابة قانون مقدس؛ ولا نعتقد أننا نخضع لهـذا القانون إلاّ بـالعمل لخـير العالم فينـا وفي الأخرين. فليس للإلهيات الأخلاقية إذن سوى استعمال محايث، هو ذاك الاستعمال الـذي يجعلنا نحقِّق قِصْدتنا في هذا العالم بالتكيف مع سستام كل الغايات، لا أن نترك بدافع الحماس والشعُّوذة، الخيط الهادي لعقل مشرّع أخلَّافياً لحسن سلوكنا الحياتي، كي نُقرنه بلا تـوسط بفكرة الكائن الأسمى، عما سيعطي استعمالاً مفارِقاً، بل استعمالاً شانه شان الاستعمال محض الإعتباري، يجب أن يُفْسِد ويُبْطِل غايات العقل الاخيرة.

الفصل الثالث في الرأي والعلم والإيمان

التصديق حال تعرِض لفاهمتنا، قد تكون مستندة إلى أسباب موضوعية، إلا أنها تتطلب أيضاً أسباباً ذاتية في ذهن من يحكم. وعندما تكون صادقةً بالنسبة إلى كل واحد، فقط من حيث

يكون ذا عقل، فإن مبدأها يكون كافياً موضوعياً، ويسمى التصديق عندثذ إقتاعاً. أما إذا كان مبدأها في القِوام الخاص للذات فقط، فيُسمى اقتناعاً.

والاقتناع هو مجرد تراء، لأن مبدأ الحكم القائم فقط في الذات يحسب موضوعياً. وعليه، ليس لمثل هذا الحكم سوى مصداقية شخصية، والتصديق فيه لا يُتواصل. لكن الحقيقة تستند إلى الاتفاق مع الموضوع، وبالتالي فإن احكام كل فاهمة يجب أن تكون متفقة بالنظر إلى هذا الموضوع (consentientiauni tertio consentut inter se). والمحك الذي يصلح لمعرفة ما إذا كان التصديق هو إقناع أو مجرد اقتناع هو إذن خارجي: يقوم في إمكان تواصل التصديق ووجوده صالحاً لعقل كل إنسان؛ لأنه سيمكننا عند ثلث أن نفترض أن سبب اتفاق كل الاحكام رغم اختلاف الذوات فيا بينها يستند إلى أساس مشترك، أعني إلى الموضوع الذي تتفق معه بالتالي كل الذوات مُثْبِتة، بذلك بالذات، حقيقة الحكم.

لا يمكن للإقتناع إذن أن يتميّز في الحقيقة عن الإقناع ذاتياً، لأن الـذات تجد أمام ناظريها التصديق فقط كمجرد ظاهرة لذهنها الخاص؛ والتجريب الذي نقيمه بالاسباب الصادقة بالنسبة إلينا على فاهمة الآخر، كي نرى ما إذا كانت تولد على عقل غريب نفس الأثر الـذي تولـده على عقلنا، هو مع ذلك وسيلة تصلح على الرغم من أنها ذاتية محضة لا لتوليد الاقناع بالطبع، بـل لاكتشاف مجرد المصداقية الشخصية للحكم، أعني لكي نكتشف فيه ما ليس سوى مجرد اقتناع.

وإذا كان بإمكاننا، بالاضافة إلى ذلك، أن نفسر الاسباب الذاتية للحكم التي نحسبها مبادىء موضوعية له، وأن نشرح بالتالي تصديقنا المخدوع بوصفه حدساً لذهننا من دون الحاجة في ذلك إلى قوام الموضوع، فإننا نعري عندئد الترائي ولا نعود منخدعين به على الرغم من أنه يكنه أبداً أن يُغْرينا حتى درجة معينة إذا كان السبب الذاتي لهذا الترائي معلقاً بطبيعتنا.

ولا يمكنني أن أزّعم، أعني أنْ أُعلن الحكم بمشابة حكم يصدق لكل واحدة، إلا بما يـولد الإقناع. ويمكنني أن احتفظ لنفسي باقتناعي إن كنت مرتاحاً إليـه، لكن لا يمكنني، بل ينبغي أن لا أريد، أن أجعله مصدقاً خارجاً عنها.

والتصديق أو المصداقية الذاتية للاحكام، بالصلة مع الإقناع الـذي يصدق موضوعياً في الوقت نفسه هو على المراتب الثلاث التالية: الرأي والايمان والعلم.. فالرأي هو تصديق يعي عدم كفايته ذاتياً وكذلك موضوعياً. وعندما لا يكون التصديق كافياً إلا ذاتياً، ويُعدُ في الوقت نفسه غير كاف موضوعياً يسمى إيماناً. وأخيراً عندما يكون كافياً ذاتياً وكذلك موضوعياً يسمى عَلماً. والاكتفاء الموضوعي يقيناً (لكل واحد). ولن أتوقف لتوضيح أفاهيم على مثل هذه السهولة من الفهم.

^(*) الموافقان لثالث يتوافقان فيها بينها

ولست نحولاً قط أن أرى من دون أن أعلم على الأقبل شيئاً بواسطته يكون الحكم، عض الاحتمالي في ذاته، عائداً إلى الحقيقة باقتران هو، وإن كان غير تامّ، ليس اختراعاً اعتباطياً. ويجب أن يكون قانون مثل هذا الاقتران بالاضافة إلى ذلك يقينياً. ذلك أنه إن لم يكن لدي أيضاً رأي بالنظر إليه، فإنه لن يكون عندئذ سوى لهو نخيّلة من دون أي صلة بالحقيقة. ولا يُسمح قط في الأحكام الصادرة عن العقل المحض بالسرأي. لأنها ليست مستندة إلى مبادىء تجريبة، بل لأنه، حيث كل شيء هو ضروري، يجب أن يُعرف كل شيء قبلياً. ويتطلب مبدأ الاقتران الكلية والضرورة وبالتالي يقيناً تاماً؛ وإلا لماكان هناك ما يؤدي إلى الحقيقة. وكذلك من الخُلف أن يبدي المرء رأياً في الرياضيات، بل يجب عليه أن يعلم أو أنْ يمتنع عن أيّ حكم. والأمر على النحو نفسه في مبادىء الاخلاق: يجب أن لا نجازف بعمل بناءً على مجرد الرأي أنّ الأمر مسموح به، بل يجب أن نعلمه.

وعلى العكس، في الاستعمال المترسندالي للعقل، الرأي هو في الحقيقة قليل جداً، لكن العلم كثير جداً. فلا يمكننا إذن أن نحكم هنا بقصد محض إعتباري، لأن أسس التصديق الذاتية، وتلك التي يمكن أن تحدث الإيمان لا تتمتّع بأيّ رصيد في المسائل الاعتبارية، أذ لا تصمد خالصة من كل معونة أميرية، ولا يمكنها أن تتواصل مع الآخرين بنفس الدرجة.

ومن الوجهة العملية وحدها وحسب، إنما يمكن أن يُدعى التصديق، غير الكافي نظرياً، إيماناً. والحال إن هذا المقصد العملي هو إما مقصد المهارة وإما مقصد الخلقية، وتعود الاولى إلى غايات اعتباطية وعرضية، أما الثانية فإلى غاية ضرورية إطلاقاً.

وعندما تُنشَد غاية، تكون شروط بلوغها ضرورية فَرْضاً، وتكون هذه الضرورة ذاتية، إلا أنها لا تكون كافية إلا نسبياً عندما لا أعرف قط أي شروط أخرى لبلوغ الغاية؛ لكنها تكون كافية إطلاقاً ولكل واحد عندما أعلم علم اليقين أنه لا يمكن لأحد أن يعرف شروطاً أخرى تؤدي إلى الغاية المنشودة. في الحالة الأولى يكون افتراضي مع تصديقي لشروط معينة، إيماناً عرضياً وحسب، لكن في الحالة الثانية يكون إيماناً ضرورياً. يجب على الطبيب أن يفعل شيئاً ما لمريض في خطر، لكنه لا يعرف المرض؛ فينظر إلى الظاهرات ويحكم، حيث لا يعلم شيئاً أفضل: إنها الحكمي. فإيمانه حتى وفقاً لحكميه الخاص هو عرضي وحسب؛ فقد كان يمكن لآخر أن يجد شيئاً أخر ربما. وأسمي الإيمان الذي من هذا النوع والذي يؤسس الاستخدام الحقيقي للوسائل من أجل أعهال معينة إيماناً براغهاتياً.

والمعيار العادي لمعرفة ما إذا كان ما يزعمه الواحد هو مجرد إقتناع، أم على الأقل إقناع ذاتي، أعني، هل هو إيمان راسخ، هو الرهان. فنحن نرى غالباً أحدهم يعبر عن مزاعمه بتبجّح واثق من نفسه إلى درجة، ولا يقبل النقاش إلى درجة يبدو معها أنه قد ألغى نهائياً كلّ خشية من الغلط، فإذا بالرهان يوقفه. فقد يحصل غالباً أن يكون قانعاً إلى درجة أنه يقدر اقتناعه بالعشرات، لكن لا بعشرة. ذلك أنه يمكنه أن يغامر باول عُشْرٍ لكن عندما يدور الأمر على عشرة، فإنه يبدأ بأن يبصر ما لم يلاحظه حتى الآن وهو أنه من الممكن حقاً أن يكون قد انخدع.

ولنتصور بالفكر أنه علينا أن نراهن بذلك على سعادة حياتنا بكاملها، فإن حكمنا الإنتصاري سيتبدّد عندئذ كلياً، وسنصير جبناء إلى أقصى درجة ونبدأ باكتشاف أن ايماننا ليس بعيداً إلى تلك الدرجة. للإيمان الهراغهاتي إذن درجة وحسب، يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة تبعاً لاختلاف القرض موضوع الرهان.

وفي الاحكام محض النظرية، لا يمكن أن نراهن على أي شيء بالصلة مع موضوع، وتصديقنا هو بالتالي محض نظري. لكن، على الرغم من ذلك، ولأنه يمكننا، في حالات كثيرة، أن نضم في التفكير، ونتخيل شيئاً نعتقد أنّ لدينا اسبابه الكافية في حال وجدت وسيلة للتيقّن من صوابه، فإن في الأحكام محض النظرية، ما يماثل الاحكام العملية، التي يناسب تصديقها لفظ الايمان، وما يمكن أن نسميّه الايمان التعليمي. فإذا كان من الممكن أن نقرر الامر بتجربة ما، فإني أراهن على أن واحداً على الأقل، من الكواكب، التي نرى، مسكون. وليس هذا مجرد رأي بل إيمان ثابت (أراهن على صحته بكثير من حسنات الحياة) أقول استناداً إليه إن هناك أيضاً سكاناً في عوالم أخرى.

والحال، إنه يجب أن نقر بأن تعليم وجود الله ينتمي إلى الإيمان التعليمي. إذ على الرغم من أنه ليس لدي بالنظر إلى معرفة العالم النظرية ما أقرره عا يفترض بالضرورة هذه الفكرة كشرط لتفسيراتي للظاهرات، بل أراني بالأحرى مرغاً على أن أستخدم عقلي كها لو أن كل شيء طبيعة، فإن الوحدة الغائية هي مع ذلك شرط كبير لتطبيق العقل على الطبيعة لا يمكن أن أحذفه حين تزوّدني التجربة بمثل هذا العدد الكبير من الشواهد عليه. والحال، إنني لا أعرف شرطاً لهذه الوحدة يجعل منها خيطاً هادياً لي في البحث عن الطبيعة سوى أن أفترض أن عقلاً أسمى قد نظم كل شيء تبعاً لأحكام الغايات. فافتراض خالق حكيم للعالم هو بالتالي شرط لغاية عرضية، هذا صحيح، إلا أنها غاية ليست من دون أهمية، وهي أن يكون لدي وجهة في مبحث الطبيعة. وتؤكد عصلة أبحاثي، غالباً، فائدة هذا الافتراض، وأنه لا يمكن التقدم بشيء حاسم ضدّه إلى درجة أنني سأكون مقلاً جداً إن أسميت تصديقي مجرد رأي، بل إنه يمكنني القول حتى من الوجهة النظرية إنني أؤمن ايماناً راسخاً بالله؛ لكن هذا الايمان ليس عملياً بالمعنى الحصري، بل يجب أن يدعى إيمانـاً تعليمياً يجب أن تُولِّده، بالضرورة أينها كان، إلهيّات المطبيعة (الملاهوت الطبيعي). ومن وجهة نظر هذه الحكمة بالذات وبالنظر إلى المواهب البارزة للطبيعة البشرية وإلى قصر الحياة التي قلّم تتناسب مع هذه المواهب، يمكن أيضاً أن نجد حُجة كافية لصالح إيمان تعليمي بحياة آتية للنفس البشرية.

ولفظ الايمان، في مثل هذه الحالة، هو تعبير عن التواضع في المقصد الموضوعي، إلا أنه في الموقت نفسه تعبير عن رسوخ الثقة بالمقصد الذاتي. وحتى لمو أردت أن أدل هنا على التصديق محض النظري بالقول: إنه فرض أراني مخولاً أن أسلم به، فإن ذلك يعني أنني أجهد لكي أحصّل، عن قوام علم للعالم وعن عالم آخر، أفهوماً يقول عنه أكثر مما بإمكاني أن أظهر تحقيقاً. لأنه، فيما يخص ما أسلم به كفرش وحسب، عليّ على الأقل أن أعرف خصائصه معرفة كافية

حتى لا أكون بحاجة إلى تخيّل أفهومه، بل وجوده وحسب. لكنّ لفظ الايمان يتعلق فقط بالخيط الموجّه الذي تعطيه الفكرة لي وبتأثيرها الذاتي، على اتّساق أفعال عقلي، الأمر الذي يـرسخّها عندي على الرغم من أننى لست قادراً على تبيانها من الوجهة النظرية.

لكنّ الايمان محض التعليمي مزعزع بعض الشيء: فغالباً ما تُبْعِدنا عنه الصعوبات التي تَمْثُل في الاعتبار، على الرغم من أننا نعود إليه، أبداً وحتماً، من جديد.

والأمر يختلف كلياً مع الإيمان الاخلاقي. ذلك أنه من الضروري إطلاقاً هنا أن يحصل شيء ما، أعني أن أطيع القانون الخُلُقي في كل النقاط. والغاية مُثْبَتَة حتاً هنا ولا يوجد، حسب كل رثياني، سوى شرط واحد ممكن يسمح لهذه الغاية بأن تتفق مع كل الغايات مجتمعة، ويعطيها بذلك مصداقية عملية؛ وهو أن يكون الله ويكون عالم مُقْبل؛ وأعلم أيضاً، علم اليقين، أن لا أحد يعرف شروطاً أخرى تؤدي إلى نفس وحدة الغايات بموجب القانون الخلقي. فإذا كانت الوصية الخلقية في الوقت نفسه شعاري (كما يأمر العقل بأن يكون) فإنني سأُومُن حتماً بوجود الله وبحياة آتية، وساكون متيقناً من أن لا شيء يمكن أن يزعزع هذا الإيان، لأن ذلك سيقلب المبادىء الخلقية نفسها التي لا يمكن أن أتنكر لها من دون أن أكون زرياً أمام ناظريً.

وعلى هذا النحو، يبقى لدينا، وعلى الرغم من خراب كل المقاصد الطموحة للعقل الهائم خارج حدود كل تجربة، ما يكفي لكي نكون راضيين من الوجهة العملية. وصحيح أنه لا يمكن لأحد أن يفاخر بأنه يعلم أن ثمة إلها وحياة آتية، لأنه إنْ كان يعلم ذلك، فسيكون بالضبط ذلك المرء الذي أبحث عنه من زمان. فكل عُلْم (عندما يختص بموضوع لمجرد العقل) يمكن أن يُتواصل، ويمكنني عندها أن آمل أيضاً أن أرى علمي متوسّعاً بشكل مدهش بأمثولاته. إلا أن الإقناع هنا ليس يقيناً منطقياً، بل يقين خلقي. وبما أنه يستند إلى مبادىء ذاتية (الاستعداد الخلقي) فإنه يجب علي أن لا أقول حتى هذا: إنه متيقن أخلاقياً من أنّ ثمة إلهاً. . . إلخ. بل فقط أنا متيقن أخلاقياً الخ. . . عما يعني أن الايمان بالله وبعالم آخر مرتبط باستعدادي الخلقي إلى حد أنني لست معرضاً لفقدان هذا الإيمان بقدر ما لست أخشى أن أعرى من هذا الاستعداد الجواني.

والصعوبة الوحيدة التي تمثل هنا هي أن ايمان العقل هذا يتأسس على افتراض الاستعدادات الحلقية. فإن أنكرنا هذا الافتراض وسلمنا بوجود واحد لا مبال بالمرة إزاء القوانين الحلقية، فإن السؤال الذي يثيره العقل يصير ببساطة مشكلة أمام الاعتبار. فصحيح أنه بإمكانه أن يستند إلى حجج قريّة مبنية على التمثيل، إلا أنها ليست حججاً تتغلب على إرادة الشك الأكثر عناداً(٥).

⁽¹⁾ يتخد الذهن البشري (كما أعتقد أن ذلك يحصل بالضرورة في كل كائن عاقل) من الحلقية غرضاً طبيعياً له، على الرغم من أن غرضه هذا ليس الوحيد ولا المهيمين عملياً. فإن عزّزتم هذا الغرّض ورَعَيْتموه، سيكون لكم عقل أطوع وأكثر استنارة من أجل ربط الغرّض العملي بالغرض الاعتباري وفي حال العكس، إن لم تعتنوا منذ البداية، أو على الأقل في منتصف الطريق، بجعل الناس أخياراً، وإنّكم لن تتوصّلوا ذات مرّة إلى جعلهم يؤمنون بصدق.

إذ، لا إنسان منزهاً عن الغَرض في هذه المسائل. لأنه حتى عندما يكون غريباً عن الغَرض الحَلَّقي لنقص في الاستعدادات الحسنة، فإنه سيبقى مع ذلك، وحتى في هذه الحالة، ما يكفي لجعله يخشى كأنناً إلهاً ومصيراً. إذ يكفي أنه لا يمكنه أن يتحصّن خلف يقين يقول: لا إله ولا حياة آتية، وهو يقين يتطلب، لأن الأمر يجب أن يُثبت بمجرّد العقل، أعني بشكل يقيني واجب، أن يبين تلك الاستحالة؛ وذاك أمر لا يمكن بالتأكيد لأي إنسان عاقل أن يحاوله. سيكون ذلك اذن إيماناً سالباً، لا يولد بالطبع الخلقية والاستعدادات الحسنة، بل يُحدث على الأقبل شيئاً مماثلاً، أعني ما يمكن أن يمنع، بقوة، الاستعدادات السيئة من أن تتفتّح.

لكن، قد يقال: أهذا كل ما يقوم به العقل المحض عندما يفتح لنفسه نوافذ خارج حدود التجربة؟ لا أكثر من بندي إيمان؟ وقد كان يمكن للفاهمة العامية أن تفعل مشل ذلك من دون الحاجة إلى استشارة الفلاسفة!.

لا أريد أن أمدح الخدمات التي قدّمتها الفلسفة للعقل البشري بالجهود المُضْنية لنقده حتى وإن وَجُبَ أن تكون المحصلة سالبة وحسب، لأنه سيكون لدي مناسبة، بعدُ، لأقول شيئاً عن ذلك في الباب القادم. لكن، هل تطلبون أن تفوق معرفة تخصّ كل الناس الفاهمة العامية، وأن لا يمكن أن تُكشف لكم إلا من قِبَل الفلاسفة؟ إن مأخذكم هو بالضبط أفضل دليل على صحة المزاعم السابقة لأنه يكشف ما لم يكن بالإمكان رؤيته حتى الآن، أعني أنه لا يمكن أن نتهم الطبيعة، في ما يعزّ على قلب كل البشر دون تمييز، بالتحيّر في توزيع المواهب، وأنه لا يمكن لأرقى فلسفة أن تبلغ بنا، بالنظر إلى الغايات الاساسية للطبيعة البشرية، أبعد مما يبلغ الخيط المرجّه الذي أسلمته الطبيعة المفاهمة العامية.

الباب الثالث معماريات العقل المحض

أفهم بالمعهاريّات فنّ السّساتيم. ولأن الوحدة السستامية هي ما يحوّل المعرفة العامية إلى علم، أي ما يجعل من مجرد مجمّع للمعارف سستاماً، فإن المعاريات هي تعليم ما هو عِلْمي في معرفتنا بعامة، وتنتمى إذن إلى تعليم المناهج بالضرورة.

ففي ظل حكم العقل، ليس بوسع معارفنا بعامة أن تُشكّل شتاتاً، بل يجب أن تشكل سستاماً، وفي هذا السستام وحده، إنما يمكنها أن تؤيّد غاياته الماهويّة وتدعمها. والحال إني أفهم بالسستام وحدة المعارف المتنوعة تحت فكرة. وهذه الفكرة هي الأفهوم العقلي عن صورة ((كلّ))، من حيث يكون فلك المتنوع والموقع العائد للإجزاء متعيّنين قبلياً به. فالأفهوم العقلي العلمي يتضمّن اذن غاية الد ((كلل)) المطابق له وصورته. ووحدة الغاية التي تتصل بها كل الأجزاء المتصلة بعضاً ببعض هي الأخرى في فكرتها، تجعل أنه يمكن أن يُلحظ غياب أي جزء عندما نعرف الاجزاء الأخرى، وأنه لا يمكن أن يكون هناك أيّ إضافة عرضية، أو أي كمّ غير متعين للكهال الدي ليست حدوده متعيّنة قبلياً. فالد ((كلل)) هو إذن سستام متعض متعين للكهال الدي ليست حدوده متعيّنة قبلياً. فالد ((كلل)) هو إذن سستام متعض متعين للكهال الدي ليس برانياً ("Coacervatio))، يمكنه حقاً أن ينمو جوّانياً ("per intus) يضيف إليه غوه أي عضو، بل يجعل كل عضو من دون تغير في النسب، أقوى وأكثر تكيفاً مع غاياته.

وتحتاج الفكرة كي تُحقَّق إلى شَيْم، أعني إلى تنوع وترتيب، للاجزاء الماهوية، متعيِّنيْن قبْلياً بناءً على مبدأ الغاية. والشيْم المخطَّط، لا وفقاً لفكرة، أعني لا بناءً على الغاية الرئيسية للعقــل

^(*) بتولّد داخلي.

^(**) بالاضافة.

بل، أميرياً وفقاً لمقاصد تمثل عَرضاً (ولا يمكن أن نعلم عددها سلفاً) تُعطى وحدة تِقتينة؛ أما الشيْم الذي يتولد نتيجة لفكرة (حيث يزودنا العقل قبلياً بالغايات ولا يتوقعها أمهيرياً) فهو يؤسّس وحدة معهارية. وما نسميه علماً لا يمكن أنْ يتولّد تِقنياً، وبالتالي من تشابه المتنوع أو من الاستعال العرضي لمعرفة كل ضروب الغايات الخارجية والاعتباطية عياناً، بل مِعهارياً بفضل تعاطف الأجزاء واشتقاقها من غاية وحيدة، عُليا وجوّانية، تجعل بدءاً الـ ((كلّ)) ممكناً؛ ويجب على شيْمها أن يتضّمن، وفقاً للفكرة أعني قبلياً، مخططاً (monogramma) للـ ((كلّ)) وتُوزُّعِهِ إلى أعضاء وأنْ يميزه من أيّ ((كلّ)) آخر تمييزاً موثوقاً وفقاً لمبادىء.

ولا يحاول أحد أن يقيم عِلماً من دون أن يؤسّسه على فكرة. لكن في بلورة هذا العِلم، نادراً ما يطابق الشيء، بل التعريف، الذي يعطي في البداية لهذا العلم، فكرتَه؛ لأنّ هذه تقيم في العقل كرُشَيْم، كلَّ أجزائِه ما تزال مخفيّة جداً وتكاد لا ترى بالملاحظة المجهرية. ولأن العلوم تفكّر من منظور غرض كلي معين، يجب أن نعرّفها ونعيّنها لا وفقاً للوصف الذي يعطيه عنها مؤلفها، بل وفقاً للفكرة التي نجدها مؤسسة في العقل نفسه بناءً على الوحدة الطبيعية للأجزاء التي جمعها. لأننا سنجد عندها أنّ المؤلّف، بل آخر أخلافه، غالباً ما يخطئون حول الفكرة التي لم ينجحوا بجعلها واضحة لهم، ولم يمكنهم بالتالي أن يعيّنوا مضمون العِلم الخاص وتمفّصله لم ينجحوا بجعلها واضحة لهم، ولم يمكنهم بالتالي أن يعيّنوا مضمون العِلم الخاص وتمفّصله (وحدته السستامية) وحدوده.

وإنه لمن المؤسف أنْ لا يمكننا إلاّ بعد مرور زمن طويل ونحن نجمع، كيفها اتفق، بتوجيه من فكرة ما تزال مخفية فينا، مجموعة من المعارف العائدة إلى هذه الفكرة بوصفها مجموعة من المواد، وأنْ لا يمكننا إلا بعد مرور زمن طويل ونحن نوبطها تقنياً، أن نوى، من المرة الأولى، الفكرة في ضوء أوضح وأن نخطط معارياً لله ((كلّ)) وفقاً لغايات العقل. ومع انه يبدو ان السساتيم تتشكل كها الديدان به وneratio aequivoca من مجرد عطف أفاهيم مجتمعة، ناقصة في البداية ومكتملة مع الزمن إلا أن لها جميعها شيمها كرُشيم أصلي في العقل الذي ينمو ذاتياً وحسب، وهي متعضية وفقاً لفكرة لا في كل واحد منها في ذاته وحسب، بل بالترابط فيها بينها غائباً في سستام للمعرفة البشرية، شأنها شأن ترابط الأعضاء في ((كلّ)) ما؛ وهكذا تسمح بمعارية لكل العلم الإنساني الذي قد صار اليوم، إذ أن كثيراً من المواد هي الآن مجمّعة أو بمكن أن تستخرج من خرائب مبانٍ قديمة مهدّمة، لا ممكناً وحسب، بل أيضاً غير صعب البتة. ونكتفي هنا بإنجاز عملنا، أعني بمجرد تخطيط معارية كل المعرفة الصادرة عن العقل المحض، وسننطلق من النقطة التي يتفرّع عندها الجذر المشترك لملكتنا المعرفية لكي يؤلف فرعين أحدهما العقل. لكني أفهم هنا، بالعقل، كلّ قدرة معرفية عليا وأضاد بالتالي بين العقلي والأمبيري.

فإذا جردّتُ المعرفة المنظور اليها موضوعياً من كل مضمون، فإن كل معرفة ستكون ذاتياً: إما تاريخية وإما عقلية. والمعرفة التاريخية هي: (** cognitio ex datis والمعرفة العقلية معرفة

^(*) توالد ملتبس.

^(**) معرفة بالوقائع المعطاة.

"cognitio ex principiis" ويمكن لمعرفة ما أن تعطى في الأصل عن أي طريق كان، وتكون مع ذلك تاريخية عند ذاك الذي يملكها عندما لا يعرف شيئاً إلا بقدر ما يكون هذا الشيء معطى له من خارج، وعندما لا يعرف شيئاً أكثر مما أعطي له وبما تعلّمه التجربة اللامتوسطة أو بالرواية أو على سبيل المثال فلسفة العامة). وعليه، فإن ذاك الذي حفظ أصلاً سستاماً فلسفياً، وعلى سبيل المثال فلسفة الولف، وحتى لو كانت في رأسه كل المبادى، وكل التعريفات والادلة وأقسام كل المذهب، وحتى لو كان قادراً على أن يعلّد كل شيء على أطراف أصابعه، فإنه لن يكون لديه مع ذلك سوى معرفة تاريخية كاملة بفلسفة قولف؛ فهو لا يعلم ولا يحكم باي شيء أكثر مما أعطي له. فإن أنكرت عليه تعريفاً فإنه لا يعلم من أين يتناول تعريفاً آخر. لأنه قد تكون وفقاً لعقل خارجي. والحال، إن قدرة التقليد ليست قدرة الخلق، أعني إن المعرفة عنده معرفة تاريخية عن العقل؛ وعلى الرغم من أنها ولا شك معرفة عقلية موضوعية، فإنها ليست سوى معرفة تاريخية ذاتياً. فهو، وقد استوعبها جيداً وحفظها جيداً، أعني تعلمها جيداً، قناع لرجل حيّ. أما المعارف العقلية التي هي كذلك موضوعياً (أعني التي لا يمكن أن تتولد في البداية إلا من العقل الخاص بالمرء) فلا يمكن أن تحمل هذا الاسم أيضاً ذاتياً إلا عندما تكون مستمدة من أعنى إلاّ عندما تكون مستمدة من أعنى إلاّ عندما تكون مستمدة من أعنى إلاّ عندما تكون مستمدة من مهادر العقل المشتركة التي عنها يصدر أيضاً النقد، وكذلك قرار التخلي عن كل ما تعلمناه، أعنى إلاّ عندما تكون مستمدة من مبادىء.

والحال، أن كل معرفة عقلية هي إما معرفة بأفاهيم أو ببناء الأفاهيم؛ والأولى تسمى فلسفية والثانية رياضية. وقد عالجت في الباب الأول الفرق بين هاتين المعرفتين. وعليه، يمكن لمعرفة أن تكون موضوعياً فلسفية وأن تكون مع ذلك ذاتياً تاريخية، كها عند معظم التلامذة وكل أولئك الذين لا يرون أبعد من المدرسة ويظلون كل حياتهم تلاملة. لكنه من الجدير بالملاحظة أن المعرفة الرياضية حتى عندما نحفظها، يمكن أن تصدق ذاتياً كمعرفة عقلية، وأنه لا مجال لان نجري فيها التمييز الذي في المعرفة الفلسفية. والسبب في ذلك هو أن مصادر المعارف التي يمكن للعلم وحده أن يستقي منها، لا تبوجد إلا في مبادئ العقل الماهوية والحقيقية، وأنه لا يمكن بالتالي أن يستمدها التلميذ من مكان آخر أو أن ينكرها بشكل من الاشكال؛ وذلك لأن استعال بالعل هنا لا يحصل إلا عياناً وإن قبلياً، أعني في الحدس المحض، والمعصوم بالتالي. فهو يستبعد بذلك كل وهم وغلط. ولا يوجد إذن بين كل العلوم العقلية (القبلية) علم يمكن أن نتعلمه سوى الرياضة وليس الفلسفة على الاطلاق (اللهم إلا تاريخياً)؛ وفيها يخص العقل فإن أقصى ما يمكن أن نتعلمه هو أن نتفلسف.

والحال، إنّ سستام كل معرفة فلسفية هو الفلسفة، ويجب أن نأخذها موضوعياً إذا كنا نفهم بها الصورة الأصل لمحاكمة كل محاولات التفلسف، محاكمة يجب أن تصلح لإصدار حكم على أيّ فلسفة ذاتية يكون بنيانها كثير التنوع والتغير. وعلى هذا النحو، فإن الفلسفة هي مجرد فكرة علم ممكن غير معطى في أي محل عياناً بل نسعى إلى الاقتراب منه بطرق مختلفة إلى أن نكتشف

^(*) معرفة بالمبادىء.

الصراط الوحيد الذي يؤدي إليه إنما الذي تخفيه الحساسية، ونحاول أن ننجح، بقدر ما هو مسموح للبشر، بإعطاء نسخة عنه شبيهة بالأصل ما تزال مفتقدة حتى الآن، وحتى الآن، لا يمكن أن نتعلم أي فلسفة؛ إذ أين هي؟ ومن يملكها؟ وكيف نتعرف إليها؟ ولا يمكننا سوى تعلم أن نتفلسف، أعني أن نمرن موهبة العقل في تطبيق مبادئه الكلية على بعض المحاولات التي تمثل لنا انما دائماً مع هذا التحفظ لجهة الحق الذي للعقل في أن يفحص هذه المبادىء حتى في مصادرها فيؤكد عليها أو يرفضها.

لكن حتى الآن ليس أفهوم الفلسفة سوى أفهوم مدرسي، أعني أفهوم عن سستام للمعرفة لا يُبحث عنه إلا كعِلم من دون أن تكون الغاية أكثر من الوحدة السستامية لهذا العَلْم، وبالتالي الكيال المنطقي للمعرفة. لكن هناك أيضاً أفهوم عالمي (conceptus cosmicus) استخدم دائماً كأساس لهذه التسمية عندما كان يُشخَصْن نوعاً ما، ويتصوّر بمثابة الصورة الأصل في أمثل الفيلسوف. فالفلسفة، من هذه الوجهة، هي علم الصلة بين كل معرفة وغايات العقل البشري الماهوية (teleologia rationis humanae)، والفيلسوف ليس صانعاً لدى العقل بل مشرِّع للعقل البشري. وفي مثل هذا المعنى، سيكون من المبالغة في الزهو أن يسمي المرء نفسه فيلسوفاً، وأن يتكون أن توصل إلى مساواة الصورة الأصل التي لا تقيم إلا في الفكرة.

وليس الرياضي والفيزيائي والمنطقي، ومهما سطع النجاح الذي يمكن أن مجرزه بعضهم بعامة في المعرفة العقلية، وبعضهم الآخر بخاصة في المعرفة الفلسفية، ليسوا سوى صُناع لدى العقل. فما يزال هناك في الأمثل معلم يستعملهم جميعاً ويستخدمهم كأداة من أجل التقدم بالغايات الماهوية للعقل البشري. هذا المعلم وحده هو الذي يجب أن نسميه الفيلسوف؛ لكن بما أنه نفسه لا يوجد في أي محل في حين أن فكرة تشريعه توجد في كل محل في العقل البشري، فإننا سنكتفي بهذه الأخيرة، وسنعين بدقة أكبر ما تُمليه الفلسفة بموجب هذا الأفهوم العالمي(1)، من وجهة نظر الغايات، على الوحدة السستامية.

وعليه، فإن الغايات الماهوية ليست بعد الغايات الاسمى: التي لا يمكن أن تكون سوى واحدة (في كمال وحدة العقل السستامية). وبالتالي سيكون هناك، إما الغاية النهائية وإما الغايات الملازمة بالضرورة لهذه الغاية بوصفها وسائل. والأولى ليست سوى قِصْدة الانسان الكلية؛ والفلسفة التي تدور عليها تدعى الأخلاق. وبسبب من هذه القوامية التي للفلسفة الاخلاقية على كل رجاء عقلي آخر، كان القدماء يطلقون دائمًا، وبخاصة، اسم فيلسوف على الاخلاقي في الوقت نفسه؛ واليوم أيضاً لا يزال الظاهر الخارجي لضبط النفس بالعقل يجعلنا؛ بحسب تمثيل معين، نسمي أحدهم فيلسوفً على الرغم من عَلْمه المحدود.

والحال، إن لتشريع العقل البشري (الفلسفة) موضوعيـن: الطبيعيـة والحريـة؛ فهو يتضمن

⁽¹⁾ الأفهوم العالمي، هو داك الذي يختص بما يُهم كل واحد بالضرورة، وعليه فإني اعين مقصد علم من العلوم وفقاً لأفاهيم مدرسية عندما لا أنظر إليه إلا بوصفه واحداً من الاستعدادات لبعض الغايات الاعتباطية.

بالتالي قانون الطبيعة مثلما يتضمن قانون الاخلاق، في البداية في سستامينُ خاصّينُ وفيها بعمد في سستام فلسفي واحد. وتدور فلسفة السطبيعة على ما همو كائن، وفلسفة الاخلاق فقط على ما يجب أن يكون.

وكل فلسفة هي إما معرفة بناء على العقل المحض وإما معرفة عقلية بناء على مبادىء أمييرية. وتسمى الأولى فلسفة محضة والثانية فلسفة أمييرية.

وفلسفة العقل المحض هي إمّا تمهيد (تمرين أوّلي) يفحص قدرة العقل بالنظر إلى كل المعرفة القبلية المحضة ويسمى نقداً، وإما، لاحقاً، سستام للعقل المحض (عِلم). وكل المعرفة الفلسفية (حقيقية كانت أم مُتراثِية) تصدر عن العقل المحض في ترابط سستامي، وتدعى ميتافيزيقا؟ مع أن هذا الاسم قد يطلق أيضاً على كل الفلسفة المحضة، بما فيها مجمل النقد، ليشمل البحث عن كل ما يجب أن يُعرف قبلياً، مثلها يشمل عرض كل ما يشكل سستاماً بمثل هذا النوع من المعارف الفلسفية المحضة، إنما يتميّز من كل استعمال أمبيري للعقل وكذلك من استعماله الرياضي.

وتنقسم المينافيزيقا، الى مينافيزيقا الاستعال النظري ومينافيزيقا الاستعال العملي للعقل المحض، وتكون بذلك إما مينافيزيقا الطبيعة وإما مينافيزيقا الاخلاق. وتتضمن الاولى كل مبادىء العقل المحضة التي، بناء على مجرد أفاهيم (وبالتالي باستثناء الرياضة) تدور على المعرفة النظرية لكل الاشياء؛ وتتضمن الثانية المبادىء التي تعين قبلياً الفعل والترك وتجعلها ضروريين. والحال إن الخلقية هي، للأفعال، الشرعية الوحيدة التي يمكن أن تستمد بشكل قبلي كلياً من مبادىء. وعليه، فإن مينافيزيقا الاخلاق هي أصلاً الاخلاق المحضة حيث لا نؤسس على أي انتروبولوجيا (أي شرط امهيري)، ومينافيزيقا العقل الاعتباري هي إذن ما اعتدنا أن نسميه مينافيزيقا بالمعنى والفضيق للفظ. لكنّ، تعليم الاخلاق المحض، من حيث ينتمي الى فرع المعرفة البشرية الخاص والفلسفي بالتأكيد والصادر عن العقل المحض، يحتفظ بهذه التسمية على الرغم من أننا نضعه هنا جانباً بوصفه لا ينتمي الآن إلى غايتنا.

وإنه لمن الأهمية بمكان كبير أن نعزل المعارف المتميزة من سواها بنوعها وأصلها، وأن نمنعها بعناية من أن تمتزج وتختلط بأخرى تُربط بها عادة في الاستعمال. وما يفعله الكيميائي في فصل المواد، والرياضي في النظرية المحضة للكميات، يلزم أن يفعله الفيلسوف بالأحرى كي يستطيع أن يعين بثقة الحيصة العائدة لنوع معين من المعرفة في الاستعمال المألوف للفاهمة ومصداقيتها الحاصة وتأثيرها. وعليه، فإن العقل مُذْ بدأ يفكّر أو يتفكّر بالأحرى، لم يمكنه قط الاستغناء عن ميتافيزيقا ما، على الرغم من أنه لم يمكنه أن يتصورها خالصة، كغاية، من كل عنصر خارجي. وفكرة مثل هذا العلم هي قديمة قِدم العقل للانسان. فأي عقل لا يعتبر، إنْ على الطريقة الشعبية؟ إلا أنه يجب الإقرار بأن تمييز عنصرين في معرفتنا، أحدهما في مقدورنا بشكل قبلي كلياً، في حين أن الثاني لا يمكن أن ينال إلا بعدياً من التجربة، قلد ظلّ أبداً تمييزاً غامضاً جداً حتى عند المفكرين المحترمين، وأنه لم يمكن قط بالتالي تحقيق لا تعيين

الحدود لنوع خاص من المعارف ولا، بالتالي، الفكرة الحقيقيّة لعلم شَغَـل، كلّ تلك المـدة ويمثل تلك القوة، العقلَ البشريّ. وعندما كان يقال: الميتافيزيقا هي علم المبادىء الأولى للمعرفة البشرية، لم يكن يُراد، بـذلك، أيُّ نـوع من المبادىء خـاصٌّ كلياً، بـل فقط مُرْتبـة بالنـظر إلى الكلية، ولم يكن بالإمكان إذن أن تميّزه بوضوح من الامبيري، لأنه يوجد حتى بين المبادىء الأمپيرية بعض المبادىء التي هي أعمّ، وبالتالي أعلى، من غيرها. ففي سلسلة ينساق فيها بعض تحت بعض مثل هذا الانسياق (حيث لا نميز بين ما هـو معروف بشكـل كلي قبليـاً وما هـو غير معروف الا بعدياً) أين يجب أن نُحدث القطع الذي يفصل القسم الاول عن الأخير، والاطراف العليا عن الاطراف الملحقة؟ وماذا كان يمكن أن يقال لو كان التسلسل الزمني لا يستطيع أن يدل على مراحل العالم إلا بتقسيمهـا إلى قرون أولى وقــرون لاحقة؟ كــان يمكن أنْ يُسأل، هــل القرن الخامس وهل القرن العاشر إلـخ. . . يشكّلان جـزءاً من القرون الأولى؟ وعـلى النحو نفســه، أسأل: هل ينتمي أفهـوم ما هـو ممتد إلى الميتـافيزيقــا؟ فإن اجبتم: نعم، أقــول وأفهــوم الجسم أيضاً؟... نعم! إذن أفهوم الجسم السائل؟ سيُرْتِج عليكم هنـا لأنه لــو اكملنا عــلى هذا النحــو سينتمي كلّ شيء إلى الميتافيزيقا. من ذلك نرى أن مجرد درجة انسياق (الخاص تحت العام) لا يمكن أن تعينُ حدودً علم من العلوم بل يلزمنا، في حالتنا، كي نعينُ ذلك، التغايرُ الشامل واختــلاف الاصل. لكن ما يُبْهم، أيضاً من جهة أخرى، الفكرة الأساسية للميتافيزيقًا هي أنها تَظهر، بما هي معرفة قبلية، شُبَهاً معيَّناً بالرياضة. ويشير هذا الشَّبَه، بالفِعْل، إلى قـرابة بـين العِلْمين فيـما يَخصّ الأصْل القبلي؛ لكن فيها يخص نمط المعرفة الذي يحصل في أحدهما بناءً على أفاهيم، في حين يقوم في الثاني على الحكم فقط ببناء الأفاهيم قبلياً، ومن ثم فيها يخص الاختلاف بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الرياضية، يظهر تغاير حاسم إلى درجة أنه كان يُستَشْعر، دائمًا، نوعاً مـا، وإن لم يكن يمكن قط إعادته إلى معايير بديهية. والحال، أنه قــد حصل، من جــراء ذلك، أن أعــهال الفلاسفة أنفسهم، إذ فشلوا في تطوير فكرة عِلمهم، لم يمكنها أن تتخذ أي غاية متعيِّنة ولا أي اتجاه آمن، وأنهم بخطة مرسومة اعتباطاً، ويجهلم الطريق التي يجب سلوكها، وبخلافهم الدائم حول الاكتشافات التي يظن كل واحد منهم أنه عثر عليها في طريقه، جعلوا عِلمهم تُحتَقرأ من الآخرين بدءًا، بلْ، وصلوا إلى حد أنهم احتقروه هم أنفسهم في النهاية.

كل معرفة قبلية محضة تشكل وحدة خاصة اذن، بفضل القدرة المعرفية الخاصة التي يقع فيها مقرها حصراً؛ والميتافيزيقا هي الفلسفة التي يجب أن تعرض تلك المعرفة في هذه الوحدة السستامية. وقسمها الاعتباري، الذي احتكر، بخاصة، هذا الاسم، أعني، القسم الذي نسميه ميتافيزيقا الطبيعة والذي يفحص كل شيء بأفاهيم قبلية من حيث هو كائن (لا من حيث يجب أن يكون)، ينقسم إذن على الوجه التالى:

الميتافيزيقا، بالمعنى الحصري للفظ، تتقوم من الفلسفة الترسندالية، ومن فسيولوجيا العقل المحض. والأولى تنظر فقط الى الفاهمة وإلى العقل نفسه في سستام كل الأفاهيم وكل المبادىء التي على صلة بموضوعات بعامة، من دون افتراض هذه الاشياء معطاة (أنطولوجيا). وتنظر الثانية إلى الطبيعة، أعنى إلى مجمل الموضوعات المعطاة (سواء كانت معطاة بالحواس أو بأي

ضرب شئتم من الحدس) وهي على هذا النحو فيشيولوجيا (انما عقلية وحسب). والحال، إن استعمال العقل في هذا النظر العقلي إلى الطبيعة هو إما فيزيائي وإما فوق فيزيائي، أو بتعبير أفضل، إمّا عُليث وإمّا مُفارِق. والأول يدور على الطبيعة من حيث يمكن لمعرفتها أن تطبّق في التجربة (عياناً)؛ والثاني يهتم بربط موضوعات التجربة ذاك الربط الذي يتخطى كل تجربة. وموضوع هذه الفِسْيولوجيا المفارِقة هو إذن إما اقتران جَواني وإما اقتران بَرّاني، وكلاهما يتخطى التجربة. فالفِسْيولوجيا المعرفة التجربة. فالفِسْيولوجيا هي بللك، إما فِسْيولوجيا كل الطبيعة أعني فسيولوجيا المعرفة الترسندالية للعالم، وإما فسيولوجيا وحدة كل الطبيعة مع كائنٍ فوق الطبيعة، أعني فسيولوجيا المعرفة المرسندالية لله.

والفِسْيولوجيا المُحايِثة تنظر، على العكس، الى الطبيعة بوصفها مجمل موضوعات الحواس، وبالتالي كما هي معطاة لنا، انما وفقاً للشروط القبلية التي بموجبها يمكن أن تعطى لنا بعامة. الحال إن هناك موضوعين من موضوعات الحواس. 1) ـ موضوعات الحواس الخارجية، وبالتالي مجمل هذه الموضوعات، الطبيعة الجسمانية؛ 2) ـ موضوع الحس الباطن، النفس، وتبعاً للأفاهيم الاساسية للنفس بعامة، الطبيعة المفكرة. وتسمى مبتافيزيقا الطبيعة الجسمانية، فيرياء، إنما فيزياء عقلية لأنها لا تتضمن سوى مبادىء المعرفة القبلية للطبيعة. وتسمى ميتافيزيقا الطبيعة المفكرة سيكولوجيا؛ لكن للسبب نفسه يجب أن لا نَفْهم بذلك سوى المعرفة العقلية للنفس.

وعليه يتقرّم كل سستام الميتافيزيقا من أربعة أجزاء رئيسية: 1) - الأنطولوجيا. 2) - الفِسْيولوجيا العقلية. 3) - الكُسْمولوجيا العقلية. 4) - الإلهيّات العقلية. ويتضمن الجزء الثاني، أعنى طبيعيات العقل المحض قسمين هما: الفيزياء العقلية⁽¹⁾ والسيّكولوجيا العقلية.

والفكرة الاصلية لفلسفة العقل المحض تملي بنفسها هذه القسمة؟ فهي إذن قسمة مِعْمارية مطابقة لغايات العقل الماهـوية وليست مجـرد قسمة تِقنية أقيمت عَرَضًا وفقاً لتعـاطفات مـدركة عَرَضاً ومرسومة بالمصادفة؟ ولذا فإنها ثابتة ومشرِّعة. لكن يوجـد هنا بعض النقـاط التي قد تشير شكوكاً وتضعف الإقناع بتشريعها.

وأولًا، كيف يمكنني أن أتوقّع معرفة قبلية وبالتـالي ميتافيـزيقا بمـوضوعـات تعطى لحـواسنا، وبعـدياً كـذلـك؟ وكيف من الممكن أن نعـرف وفقـاً لأفـاهيم قبليـة طبيعـة الاشيـاء ونصــل إلى

⁽¹⁾ فلا يُظن أنني أفهم بـ للك ما يسمى عادة بـ "physica generalis وما هو بالاحرى رياضة أكثر منه فلسفة طبيعة. ذلك أن ميتافيزيقا الطبيعة تتمير كلياً عن الرياضة. وهي، وإن كانت لا تستطيع أن تقدم رؤى عبل أتساع رؤى الرياضة، فإنها لا تقل عها أهمية بالنظر إلى نُقد المعرفة الفاهمية المحضة في تطبيقها على الطبيعة. ولقد حمَّل الرياضيون، في غياب هذه الميتافيزيقا، ويتعلقهم بأفاهيم عامية معينة، إنما ميتافيريقية في الحقيقة حمُّلوا، من دون انتباه، الطبيعيات فروضاً لا تصمد أمام نقد هذه المبادى، نقداً لا يُسيء أدني إساءة إلى استعال الرياضة في هذا الحقل (وهو استعال لا غيى عنه البتة).

^(*) العيزياء العامة.

فسيولوجيا عقلية؟ والجواب هو أننا لا نأخذ من التجربة أكثر مما هو ضروري لإعطائنا موضوعاً إما للحسّ الخارجي وإما للحس الباطن. ويحصل ذلك في الحالة الأولى بمجرد أفهوم المادة (إمتداد لا يُنفذ إليه ومن دون حياة)، وفي الثانية بأفهوم كائن مفكر (بالتصور الأمهيري الباطن ((أنا أفكر)). ويجب علينا مع ذلك، في كلّ ميتافيزيقا عن هذه الموضوعات، أن نستبعد كلياً كلّ المبادىء الأمهيرية التي يمكن أن تُضيف إلى الأفهوم أيّ تجربة إضافية تصلح لإصدار حكم على هذه الموضوعات.

ثانياً: أين نضع إذن السيكولوجيا الامپرية التي نافحت دائماً عن موقعها في الميتافيزيقا والتي يُنتظر منها في زماننا أشياء كثيرة جداً لتنويرها بعد أن كانت قد قضت على الأمل في أن تحقّق أي شيء حسن قبلياً؟ أجيب: إنها تقع حيث يجب أن توضع الطبيعيّات (الأمپرية) بصحيح العبارة، أعني لجهة الفلسفة التطبيقية التي تتضمّن الفلسفة المحضة مبادئها قبلياً، والتي يجب بالتالي أن تكون مربوطة بها، بالطبع، انما لا مختلطة بها. وعلى السيكولوجيا الأمپرية إذن أن تُشطب نهائياً من الميتافيزيقا وهي قد طردت منها نهائياً من خلال فكرتها. إلا أنه يجب علينا أن نترك لها هنا علا صغيراً أيضاً (وإن مرْحلياً وحسب) عملاً باستعمال المدرسة. وذلك لأسباب اقتصادية، إذ أنها ليست بعد غنية بما يكفي لكيْ تشكّل دراسة لها وحدها، ولأنها مع ذلك مهمة إلى درجة لا يكننا معها أنْ نرفضها نهائياً أو نعلقها بمكان يكون لها فيه تعاطف أقل أيضاً مما الميتافيزيقا. فليست هي اذن، سوى اجنبية مقبولة منذ زمن طويل، نعطيها اقامة مؤقتة إلى أن يكون بإمكانها أن تقيم منزلها الخاص في أنتروبولوجيا دقيقة ومفصّلة (مشكّلة ذيلاً للطبيعيات يكون بإمكانها أن تقيم منزلها الخاص في أنتروبولوجيا دقيقة ومفصّلة (مشكّلة ذيلاً للطبيعيات الأمپرية).

تلك هي إذن الفكرة العامّة للميتافيزيقا التي أصابها الإفلاس العام. لأنسا بعد أن انتظرنا منها في البداية أكثر بما يمكن أن نطلب منها بتعقّل، وبعد أن علّقنا عليها طويلًا الأمال الجميلة إذا برجائنا يخيب. وقد نكون اقتنعنا، كفاية، في سياق نقدنا، أنه على الرغم من أنه لا يمكن للميتافيزيقا أن تشكل أساساً للدين، فإنه يمكنها مع ذلك أن تبقى أبداً بمثابة السور. فإن العقل البشري، الذي هو ديالكتيكي بطبّعه، لا يمكن أن يستعني عن مثل هذا العلم الذي يضع له مِكْبَحاً، ويحتاط بمعرفة بالذات، علمية ومستنيرة تماماً، ضد التخريب الذي لا بدً فاعله عقل اعتباري محروم من القوانين في الأخلاق كما في الدين. يمكن إذن، أنْ نكون على ثقة أنه مها كان أولئك الذين يحاكِمون على من العلوم، لا وفقاً لطبيعته، بل، وفقاً لنتائجه العرضية، مها كانوا أولئك الذين يحاكِمون على من العلوم، لا وفقاً لطبيعته، بل، وفقاً لتائجه العرضية، مها كانوا أولئك الذين يحتقرين له، فإننا سنعود أبداً إلى الميتافيزيقا كما نعود إلى الحبيبة التي اختصمنا معها، لأن على العقل، بما أن المسألة هي مسألة غايات ماهوية، أن يعمل بلا كلل إما لاكتساب رؤى متعمة وإما لقلب الرؤى الجيدة التي سبق أن أقيمت.

تشكل الميتافيزيقا، ميتافيزيقا الطبيعة كما ميتافيزيقا الاخلاق، وبخاصة يشكّل نقد العقل الذي يغامر على الطيران بأجنحته الخاصة، والنقد الذي يتصدر بوصفه تمريناً أولياً (كتمهيد)، يشكلان اذن لوحدهما ما يمكن أن نسميه فلسفة بالمعنى الصحيح للفظ. فالفلسفة تصل ما بين

كلّ شيء والحكمة، إنما عن طريق العلم، الوحيدة التي ما إن تُشق مرة حتى لا تعود تُنسد البتة أو تسمح بأيّ غلط. فالرياضة وعلم الطبيعة وحتى المعرفة الأمهيرية للإنسان هي ذات قيمة عالية كوسيلة من أجل غايات البشرية أولاً وبخاصة من أجل غاياتها العرضية، لكن في النهاية أيضاً من أجل الغايات الماهوية والضرورية؛ إلا أنها لا تتمتع بهذه القيمة إلا بتوسط المعرفة العقلية بناء على مجرد أفاهيم، معرفة ليست أصلاً وبأي اسم دُعيت، سوى الميتافيزيقا.

عليه، فإن الميتافيزيقا هي أيضاً إنجاز كل ثقافة للعقبل البشري، إنجازاً لا غنى عنه، حتى بإهمال تأثيرها كعلم على بعض الغايات المتعينة. ذلك أنها ترى إلى العقل وفقاً لعناصره وشعاراته العليا التي يجب أن تكون في أساس إمكان بعض العلوم، وفي أساس استعالها جميعاً. وأن تُستخدم بالاحرى، بوصفها مجرد اعتبار للاحتراز من الغلط أكثر مما تُستخدم لتوسيع المعرفة، فإن ذلك لا يَبْخُس من قيمتها شيئاً، بل يعطيها بالأحرى كرامة وتقديراً؛ لأنها بذلك ستكون الرقابة التي تؤمن النظام والوفاق العام، بل حسن حال الجمهورية العلمية، وتمنع أعهاها، الجميئة والخصبة، من أن تنحرف عن الغاية الرئيسية، السعادة الكلية.

الباب الرابع تاريخ العقل المحض

لم يوضع هذا العنوان هنا إلاّ للإشارة إلى فجوة ما تزال باقية في السستام ويجب أن تُملأ فيها بعد. وأكتفي بإلقاء لمحة سريعة من وجهة النظر الترسندالية وحسب، أعني من وجهة طبيعة العقل المحض، على كل الأعمال التي قام بها حتى الآن حيث تظهر لناظري أبنية ولا شك، إنما أبنية خَربة وحسب.

ومن الجدير بالملاحظة، على الرغم من أنه لم يكن بالإمكان أن يحصل طبيعياً على نحو آخر، أن يكون البشر، في طفولة الفلسفة، قد بدأوا من حيث ننتهي بالأحرى، الآن، أعني، بدراسة معرفة الله والأمل بعالم آخر بل بدراسة قوامه نفسه. وأياً كانت فظاظة الأفاهيم المدينية التي أدخلتها الاستعالات القديمة والتي احتفظت بها الشعوب عن حالها البربرية، فإن ذلك لم يمنع القسم الأكثر تنوراً من أن يكرس نفسه لأبحاث حرة حول هذا الموضوع؟ ومن السهل أن نفهم أنه لم يكن هناك من طريقة أمتن وأوثق للحظوة برضى القدرة غير المرثية التي تحكم العالم، من أجل أن يكون المرء سعيداً، وفي عالم آخر على الأقبل، سوى السلوك الحسن. فالإقبات والاخلاق كانتا إذن حافِزي أو، بالاحرى، مآلي كل الأبحاث العقلية التي لم يتوقف الناس عن الانصراف إليها لاحقاً. إلا أن الاولى هي التي أدخلت العقل عض الاعتباري، تدريجياً، في عمل صار، فيها بعد، بمثل تلك الشهرة تحت اسم الميتافيزيقاً.

ولا أريد هنا أن أُميِّز الأزمنة التي حصل فيها هذا التغيّر أو ذاك، في الميتافيزيقا بل أريد فقط أن أعرض في تخطيط سريع تنوَّع الفكرة الذي سبّب الثورات الرئيسية. وأجد هنا مقصداً مثلثاً بصدده حصلت أبرز التغيّرات في حلبة الصراع هذه.

1) ـ بالنظر إلى موضوع كلّ معارفنا العقلية، كان بعضهم مجرد فلاسفة حسيين، وكان آخرون فلاسفة ذهنيين. ويمكن أن نشير إلى أبيقور بـوصفه فيلسـوف الحساسيـة الرئيسي، وإلى

أفلاطون بالنسبة إلى المذهني. لكن مهابلغ لُطف هذا التمييز إلى مدارس، فإنه كان قد بدأ في أكثر العصور قدماً وأستمر طويلاً من دون انقطاع. وكان أصحاب المدرسة الأولى يزعمون: إنه لا حقيقة إلا في موضوعات الحواس وإن كل الباقي تخيُّل؟ وأتباع الثانية كانوا يقولون العكس، إنه ليس في الحواس سوى الظاهر، وإن الفاهمة وحدها تعرف الحقّ. لكن أتباع الأولى لم يكونوا لينكروا، بسبب من ذلك، الواقعيّة على الأفاهيم الفاهمية، بل كانت عندهم منطقية وحسب، في حين كانت سريّة عند الأخرين. وكان أولئك يسلّمون بأفاهيم ذهنية، إلا أنهم لا يسلّمون إلا بموضوعات حسيّة، أما هؤلاء فكانوا يريدون أن تكون الموضوعات الحقيقية معقولة وحسب، ويزعمون حدساً للفاهمة المحضة التي لا ترعى أيّ حس، بل لا تفعل الحواس سوى أن تعكّرها حسب رأيهم.

2) _ بالنظر إلى أصل معارفنا العقلية المحضة، هل هي مشتقة من التجربة أم أن مصدرها، بمعنزل عن هذه، قائم في العقل. ويمكن أن نَعُدُّ أرسطو زعيم الأمْهيريين، وأفلاطون زعيم العقلين. ولن يمكن لا لِه للوث الذي اتبع في العصور الحديثة الأول، ولا له ليبينس الذي اتبع الثاني (مع الابتعاد كفاية عن سستامه السرّي) أن يصلا إلى أيّ قرار حاسم في هذا النزاع. وكان أبيقور في سستامه الحسيّ يتصرّف على الأقل بطريقة أكثر إتساقاً (لأنه لم يتخطُ قط حدود التجربة في استدلالاته) بكثير من أرسطو ولوك، وبخاصة، من هذا الأخير، الذي بعد أن اشتق من التجربة كل الأفاهيم وكل المبادىء، دفع استعالها إلى درجة الزعم بأنه يمكن أن نبرهن على وجود الله وخلود النفس (على الرغم من أنّ هذين الموضوعين يقعان خارج حدود التجربة الممكنة كلياً) بمثل البداهة التي نبرهن بها مقالةً رياضية.

3) .. بالنظر إلى المنهج. إذا كان يجب أن نطلق على شيء اسم المنهج ، فيجب أن يكون ذلك على طريقة التصرّف وفقاً لمبادىء . والحال إنه يمكن أن نقسم المنهج المسيطر الآن في هذا الفرع من البحث عن الطبيعة الى منهج طبيعي ومنهج علمي . ويتخذ طبيعي العقل المحض ، مبدأ له ، أنه ، يمكننا بالعقل العامي ومن دون علم (وهو ما يسميه بالعقل السليم) ، أن ننجح في هذه المسائل الرفيعة التي تؤلف مشكلات الميتافيزيقا ، أفضل بكثير مما ننجح في الاعتبار . فهو يزعم إذن أنه يمكننا أن نعين حجم القمر وبعده بالعين المجرّدة بشكل أكثر ثقة مما يمكننا عن طريق الرياضة . وليس ذلك سوى مجرد كرو للعلم وقد وُضِع في مبادىء . وما هو أكثر خلفاً أيضاً هو التبشير بترك كل الوسائل التقنية بوصفه المنهج الحقيقي من أجل أن يوسع المرء معوفته . لأن ليس لدينا أي سبب كي نحمًل المسؤولية لأولئك الذين يظهرون طبيعيّن لافتقارهم إلى رؤية أوضح . لدينا أي سبب كي نحمًل المسؤولية لأولئك الذين يظهرون طبيعيّن لافتقارهم إلى رؤية أوضح . استخراج الحقيقة من عمق بشر ديمقريطس . وشعارهم : Quod sapio, satis est mihi; non ego . ويمكنهم مع هذا أن يعيشوا راضين وجديرين بالتأييد من دون أن يهتموا بالعلم أو أن يفكروا أعماله .

ما لدي من الحكمة يكفيني، فأنا لا أهتم قط بأن أكون مثل جماعة أرسيز پلاس وصولون البلهاء. بيرس.

أما بالنسبة إلى أولئك الذين يتبعون منهجاً علمياً، فإن لديهم الخيار بين المنهج الدخيائي والمنهج الربيي. لكنهم ملزمون في الحالتين أن يتوسلوا بطريقة سُستامية. ويمكنني إذ أسمي هنا بالنسبة للأوّل قولف الشهير، ودَيْهُدُ هُيوم بالنسبة إلى الثاني، أن أستغني عن ذكار آخرين. والطريق النقدية هي الوحيدة التي ما تزال مفتوحة. والقارىء الذي كان لديه المجاملة والصبر كي يقطعها حتى نهايتها بصحبتي، يمكنه أن يحكم الآن، في حال أحبّ أن يساهم بقسطه في جعل هذا الصراط طريقاً مَلكية، ما إذا كان يمكن لما لم تستطع قرون عديدة أن تنفذه، أن يُنجَز قبل إنجاز هذا، أعني ما إذا كان بالإمكان أن نُرضي تماماً العقبل البشري في مادّة شغلت أبداً فضوله العلمي، إنما من دون طائل حتى الآن.

المحتويات

5.	تقديم الترجمة العربية بقلم: موسى وهبة
.5	1_ قراءة للنقد
10	2_ هذه الترجمة
13	3 ـ أهم المصطلحات
17	4_ الأعلام
19	5 معالم في سيرة كنط
	Kritik der Reinen Vernunft
23	إلى فرنسيس بيكون
24	إلى معالي وزير الدولة الملكي
25	تصدير الطبعة الأولى
31	تصدير الطبعة الثانية
45	مدخل:
43	مدخل:
45	 I في الفرق بين المعرفة المحضة والأمپيرية
46	II _ لدينا معارف قبلية معينة، حتى الفاهمة العامية لا تخلو من مثلها
	III ـ الفلسفة بحاجة إلى علم يعينُ امكان كل المعارف القبلية، ومبادئها وما
17	صَدَقها
LR.	TV في الذرقين بين الأحكام التحايلية والطائية ة

_	300	

	410
50	 ٧ جميع علوم العقل النظرية تتضمن أحكاماً تأليفية قبلية بوصفها مبادىء
52	VI المشكلة العامة للعقل المحض
54	VII ـ فكرة علم خاص اسمه نقد العقل المحض، وأقسامه
	I
	تعليم العناصر الترسندالي
	الجزء الأول: الاستطيقا الترسندالية
	{1}
60	الفصل الأول: في المكان
60	{2} عرض ميتافيزيقي لهذا الأفهوم
	{3} العرض الترسندالي لأفهوم المكان
62	استنتاجات من الأفاهيم السابقة
64	الفصل الثاني: في الزمان
64	(4) عرض ميتافيزيقي لأفهوم الزمان
65	{5} عرض ترسندالي لأفهوم الزمان
65	(6} استنتاجات من تلك الأفاهيم
67	(7) إيضاح
69	(8) ملاحظات عامة حول الاستطيقا الترسندالية
	خلاصة الاستطيقا الترسندالية.
	الجزء الثاني: المنطق الترسندالي
75	مدخل: فكرة منطق ترسندالي
75	I في المنطق بعامة
77	II ـ في المنطق الترسندالي
78	III ـ في انقسام المنطق العام إلى أنالوطيقا وديالكطيقا
80	IV ـ في انقسام المنطق الترسندالي إلى أنالوطيقا وديالكطيقا ترسندالية
81	القسم الأول: التحليلات الترسندالية
83	الكتاب الأول: تحليلات الأفاهيما
83	الباب الأول: في الخيط الهادي إلى اكتشاف كل الأفاهيم الفاهمية المحضة
84	الفصل الأول: في الاستعمال الفاهمي المنطقى بعامة
85	الفصل الثاني: {9} في وظيفة الفاهمةُ المنطقيةُ في الأحكام
	,

411	
88	الفصل الثالث: {10} في الأفاهيم الفاهمية المحضة أو المقولات
91	
92	
94	الباب الثاني: في تسويغ الأفاهيم الفاهمية المحضة
	القصل الأول:
94	{13} في مبادىء التسويغ الترسندالي بعامة
97	{14} الانتقال إلى التسويغ الترسندالي للمقولات
99	الفصل الثاني: التسويغ الترسندالي للأفاهيم الفاهمية المحضة
99	{15} في امكان الربط بعامة
100	(16) في وحدة الإبصار التأليفية _ الأصلية
•	{17} مُبدأ وحدة الإبصار التأليفية هو المبدأ الأعلى لكل الاستعمال
101	الفاهميالفاهمي
103	
	{19} يقوم الشكل المنطقى لكل الأحكام في وحدة الإبصار
103	الموضوعية للأفاهيم المتضمنة فيها
	{20} تخضع جميع الحدوس الحسية للمقولات خضوعها للشروط
104	التي بموجبها وحدها يمكن لمتنوعها أن يأتلف في وعمى
104	(21) ملحوظة
	{22} ليس للمقولة من استعمال بصدد معرفة الأشياء سوى
105	تطبيقها على موضوعات التجربة
106	
107	{24} في تطبيق المقولات على موضوعات الحواس بعامة
109	
	{26} التسويغ الترسندالي لاستعال الأفاهيم الفاهمية المحضة
110	التجربي المكن بعامة
	{27} محصلة تسويغ الأفاهيم الفاهمية
	خلاصة موجزة لهذا التسويغ
115	الكتاب الثاني: تحليلات المبادىء
116	مدخل: في الحاكمة الترسندالية بعامة
117	الباب الأول: في شيامة الأفاهيم الفاهمية المحضة
122	الباب الثاني: سستام كل مبادىء الفاهمة المحضة

123	الفصل الأول: في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التحليلية
124	الفصل الثاني: في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية
126	الفصل الثالث: عرض سستامي لكل مبادئها التأليفية
128	1. مسلمات الحدس 1
130	2_ استباقات الادراك
134	3_ تمثيلات التجربة 3
137	أ ـ التمثيل الأول: مبدأ دوام الجحوهر
140	ب ـ التمثيل الثاني: مبدأ التوالي الزمني وفقاً لقانون السببية
	ج ـ التمثيل الثالث: مبدأ المعية وفقاً لُقوانين التفاعل أو
149	الاشتراك
152	4_ مصادرات التفكير الأمبيري بعامة
155	تهافت المثالية
156	مقالة
160	ملاحظة عامة على سستام المبادىء
163	الباب الثالث: في مبدأ تفريق جميع الموضوعات بعامة إلى فينومينا ونومينا
	تلييل: في التباس الأفاهيم التفكرية من جراء خلط الاستعمال الفاهمي
171	الأمييري بالاستعمال الترسندالي
174	ملاحظة حول التباس الأفاهيم التفكرية
185	القسم الثانى: الديالكتيك الترسندالي
185	۱ "
185	مدحل
	- · · · · · · · · · · · · · · · · · · ·
	II ــ في العقل المحض بوصفه مقر الترائي الترسندالي
	أ ـ في العقل بعامة
189 190	ب_ في الاستعمال المنطقي للعقل
	ج ـ في الاستعمال المحض للعقل
	, ,
194	الفصل الأول: في الأفكار بعامة
202	الفصل الثالث: سستام الأفكار الترسندالية
205	الكتاب الثاني: في الاستدلالات الديالكتيكية للعقل المحض
/1 ID	العالب الدول). 2/ معالطات العقل المحصر

413	
211	تهافت دليل مندلسن على دوام النفس
	خلاصة حل المغالطة السيكولوجية
217	ملاحظة عامة حول الانتقال من السيكولوجيا العقلية إلى الكسمولوجيا
219	الباب الثاني: نقيضة العقل المحض
220	الفصل الأول: سستام الأفكار الكسمولوجية
225	الفصل الثاني: نقضيات العقل المحض
227	نقيضة العقل المحض
227	أول تنازع للأفكار الترسندالية
229	ملاحظة على أول نقيضة
231	ثاني تنازع للأفكار الترسندالية
233	ملاحظة على ثاني نقيضة
236	ثالث تنازع للأفكار الترسندالية
237	ملاحظة على ثالث نقيضة
239	رابع نزاع للأفكار الترسندالية
241	ملاحظة على رابع نقيضة
241	الفصل الثالث: في غرض العقل من نزاعه مع نفسه
	الفصل الرابع: في مشكلات العقلِ المحض الترسندالية
249	من حيث يجب حتماً أن يكون بالإمكان حلها
	الفصل الخامس: التصور الريبي للمسائل الكسمولوجية
253	بالأفكار الترسندالية الأربع
255	الفصل السادس: المثالية الترسندالية كمفتاح لحل الديالكتيك الكسمولوجي
258	الفصل السابع: قرار نقدي في النزاع الكسمولوجي للعقل مع نفسه
	الفصل الثامن: مبدأ العقل المحض التنظيمي بالنظر إلى الأفكار
262	الكسمولوجيةالكسمولوجية
	الفصل التاسع: في الاستعال الأمبيري لمبدأ العقل التنظيمي
266	بالنظر إلى كل الأفكار الكسمولوجية
266	 I ـ حل الفكرة الكسمولوجية حول جملة اجتماع ظاهرات العالم
	II ـ حل الفكرة الكسمولوجية حول جملة انقسام (كلّ) معطىٰ في
269	الحدسا
271	وإلماع إلى حل الأفكار الترسندالية الدينامية
	3. 3. 3. C.D

	III ـ حل الأفكار الكسمولوجية حول جملة اشتقاق
272	أحداث العالم من أسبابها
	_ إمكان العلية بحرية بما يتفق مع القانون الكلي للضرورة
275	الطبيعيةا
	_ إيضاح الفكرة الكسمولوجية عن الحرية في ربطها
276	مع الضرورة الطبيعية الكلية
	IV ـ حل الفكرة الكسمولوجية عن جملة تبعية الظاهرات
283	من حيث وجودها بعامة
285	ــ ملاحظة ختامية حول كل نقيضة العقل المحض
286	الباب الثالث: أمثل العقل المحض
286	الفصل الأول: في الأمثل بعامة
288	الفصل الثاني: في الأمثل الترسندالي
293	الفصل الثالث: في أدلة العقل الاعتباري على وجود كائن أسمى
295	يوجد ثلاث طرق للتدليل على وجود الله بناءً على العقل الاعتباري :
296	الفصل الرابع: في امتناع الدليل الأنطولوجي على وجود الله
301	الفصل الخامس: في امتناع الدليل الكسمولوجي على وجود الله
	اكتشاف التراثي الديالكتيكي في كل الأدلة الترسندالية
306	على وجود كائن ضروري وحله
308	الفصل السادس: في امتناع الدليل اللاهوتي الطبيعي
313	الفصل السابع: نقد كل الهيات عن مبادىء اعتبارية للعقل
317	تدييل: في الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل المحض
328	في المقصد النهائي للديالكتيك الطبيعي للعقل البشري
	п
	تعليم المناهج الترسندالي
346	الباب الأول: انضباط العقل المحض
540	الله الدغائي: الضباط العقل المحض في الاستعمال الدغمائي:
348	1 ـ في التعريفات، 2 ـ في المسلمات، 3 ـ في البراهين
358	
550	العصل التاني: الطباط العقل المحض بالتضارب مع ذاته ــ في أنه ممتنع على العقل المحض المتضارب مع ذاته
366	أن يجد السلام في الربيبة
	الفصل الثالث: انضباط العقل المحض بالنظر إلى الفروض

375	الفصل الرابع: انضباط العقل المحض بالنظر إلى أدلته
381	الباب الثاني: «قانون» العقل المحض
382	الفصل الأول: في الغاية الأخيرة للاستعمال المحض لعقلنا
385	الفصل الثاني: في أمثلية الخير الأسمى كتعيين للغاية الأخيرة للعقل المحض
391	الفصل الثالث: في الرأي والعلم والايمان
397	الباب الثالث: معهاريات العقل المحض
406	الباب الرابع: تاريخ العقل المحض
409	فهرست فهرست

مشروع مطاع صفدي للبنابيع II

نقدالعقل الهحض

« . . . نعود أبداً إلى الميتافيزيقا كها نعود إلى الحبيبة التي اختصمنا معها، لأن عملى العقل، أن
 يعمل بلا كلل إما لاكتساب رؤى متعمقة وإما لقلب الرؤى الجيدة التي سبق أن أقيمت . . .

.. اما إن اعتمدتم وسائل أخرى غير الوسائل العقلية، وأخذتم تصرخون: يا للخيانة العظمى، كما لو أنكم تستنجدون، لإخاد الحريق، بالجمهور الذي لا يفقه شيشاً من لطائف هذه الأعهال، فستعرضون أنفسكم للسخرية، لأنّ الكلام لا يدور هنا تظ على ما هو ثافع أو ضار للخير العمام، بل فقط على: إلى أيِّ حد يمكن للعقل أن يتقدم في اعتباره المشرّه عن الغرض جملة، وهل يجب أن نركن إليه في شيء ما بعامة، أم نتركه بالأحرى للعمل. وبسدلاً من أن تزجّوا بأنفسكم في المعمعة، شاهرين سيوفكم، حافظوا بالأحرى على من الامن ان نتوقع من العقل ايضاحات وأن نرشده مع ذلك سلم الآمن ... لأنه من العبث أن نتوقع من العقل ايضاحات وأن نرشده مع ذلك سلم التي يجب عليه بالضرورة أن ينحاز إليها. والحال، إن العقل محصّن سلفاً وموفى حدوده بالعقل نفسه، فليس بكم حاجة إلى مجند يستنهض الرأي العام ضد الفريق كل حدوده بالعقل نفسه، فليس بكم حاجة إلى مجند يستنهض الرأي العام ضد الفريق كل كم هيمته خطيرة. في هذا الديالكتيك لا نصر يشكل سبباً لاضطرابكم».



السعر: 15 دولاراً أميركياً أو ما يعادلها